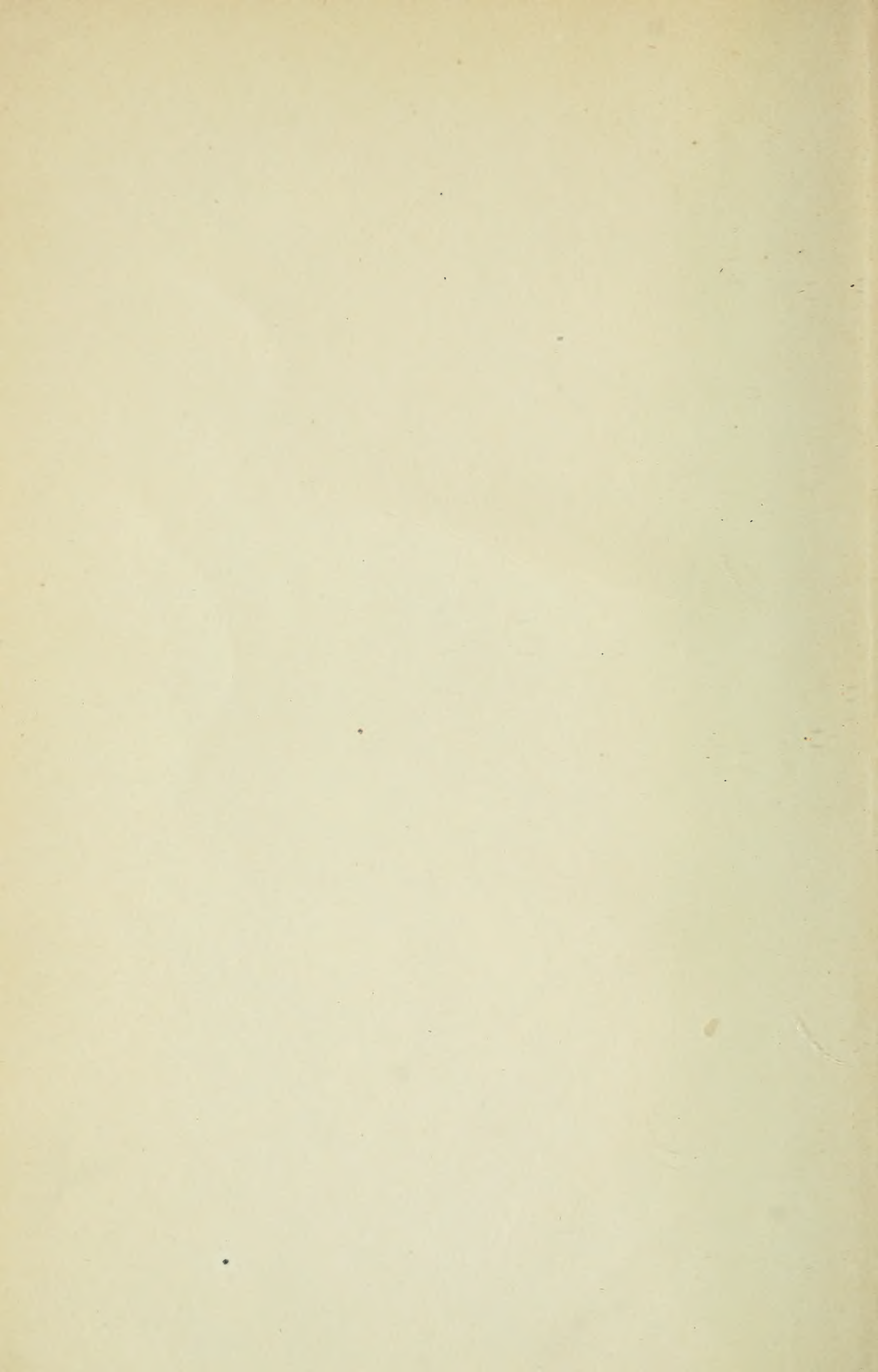
JOHANNES DER TÄUFER

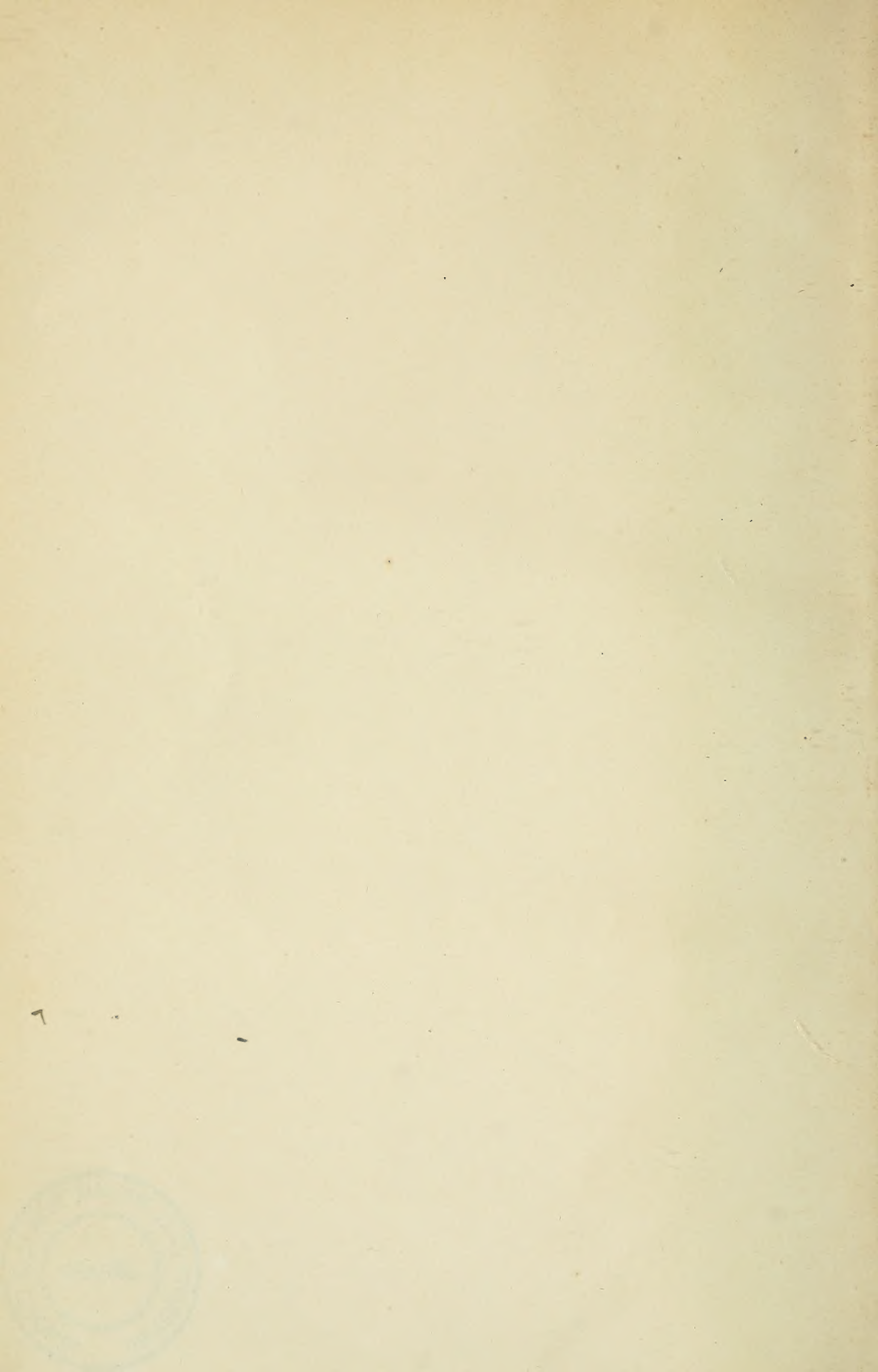


THEODOR INNITZER




UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY





JOHANNES DER TÄUFER

NACH DER

HEILIGEN SCHRIFT UND DER TRADITION

DARGESTELLT VON

DR. THEODOR INNITZER
SUBREKTOR AM FÜRSTERZBISCHÖFLICHEN KLERIKALSEMINAR IN WIEN

PREISGEKRÖNTE SCHRIFT

WIEN
VERLAG VON MAYER & Co.
1908.

Nihil obstat.

Wien, 31. Jänner 1908.

Hofrat Dr. Fr. Pölzl,
Zensor.

Imprimatur.

Fürsterzbischöfliches Ordinariat in Wien,

1. Feber 1908.

Dr. G. Marschall,
Generalvikar.

DRUCK VON FRIEDRICH JASPER IN WIEN.

Vorwort.

Vorliegende Schrift wurde veranlaßt durch die von der Lackenbacherschen Stiftungskommission der k. k. Universität in Wien für das Studienjahr 1906/7 ausgeschriebene Preisfrage: »Vita et activitas S. Joannis Baptistae secundum S. Scripturam et Traditionem exponatur.« Von den eingereichten Arbeiten wurde der vorliegenden die Lackenbachersche Prämie zuerkannt. Stetige, auch nach der Einreichung der Schrift fortgesetzte Beschäftigung mit dem Thema setzten den Verfasser in die Lage, nach der Prämiierung den Wünschen der Kommission binnen kurzem zu entsprechen und unter Beiziehung auch der neuesten Literatur (vgl. die Artikel Th. Zahns in der Neuen kirchl. Zeitschrift, 4. und 8. H. u. a.) die Arbeit in Bälde dem Druck zu übergeben.

Betreffs der Berechtigung, eine größere zusammenfassende Darstellung über den Täufer zu schreiben, sei außer der genannten Veranlassung nur noch auf die Tatsache verwiesen, daß wenigstens in der deutschen theologischen Literatur gegenüber zahlreichen, wenn auch nicht bedeutenden protestantischen Bearbeitungen dieses Themas bislang noch keine einzige größere Johannesbiographie existiert. Erschien es sonach nicht überflüssig, einmal alles, was man auf Grund der Schrift und Tradition über das Leben und Wirken des Täufers weiß, zusammenzufassen, so glaubt Verfasser dabei auch einige neue Resultate, besonders in den Fragen der Verkündigungs- und Geburtsgeschichte und betreffs des Lobgesanges des Zacharias, gefunden zu haben.

Was vorliegender Arbeit dazu verhalf, für druckreif befunden zu werden, verdanke ich den bewährten Grundsätzen und der gediegenen Methode meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Prälaten Hofrates Dr. Franz X. Pölzl, des Altmeisters der neutestamentlichen Exegese an der k. k. Universität in Wien. Sein von der Kritik allseits mit hohem Lobe ausgezeichnetes Buch »Der Weltapostel Paulus« bot mir die besten Richtlinien für Anlage und Durchführung des gegebenen Themas. Mein verehrter Lehrer unterzog sich auch selbst der großen Mühewaltung der Durchsicht der Druckbogen und stand mir mit gütigen Ratschlägen für die Fertigstellung der Arbeit zur Seite, wofür ich ihm innigsten und verbindlichsten Dank schulde.

Nicht minder bin ich meinem verehrten Lehrer der semitischen Dialekte und der Kunstgeschichte, Herrn Hofrat Professor Dr. W. A. Neumann, für manchen gütigen Wink zur Vollendung des Buches und besonders für seine bewährten Fingerzeige zur Ausgestaltung des Kapitels: »Johannes in der bildenden Kunst« zu großem Danke verpflichtet. Last not least gebührt mein Dank dem lieben Freunde und Kollegen, Herrn Studienpräfekten Dr. Ernst Tomek, der mir in freundschaftlicher Weise die Druckbogen korrigieren half.

Das zur Zeit angekündigte, aber noch nicht erschienene Buch von P. Joh. Polifka: »Johannes der Täufer. Fastenvorträge«. Münster, Alphonsbuchhandlung, 1908, kann ich hier nur anführen. Zum Kapitel »Johannes in der Dichtkunst« ist aus der neuesten Zeit noch die ansprechende Dichtung »Machärus« von Clara Commer in deren »Bilder in Versen« (2. Aufl., Wien, H. Kirsch, 1908) zu erwähnen.

Möge diese Erstlingsarbeit eine wohlwollende Aufnahme finden und zur Ehre des großen Vorläufers und dessen, dem sein Wirken galt, ein Schertlein beitragen.

Wien, am Feste der hl. Familie 1908.

Der Verfasser.

Inhalt

Vierter Abschnitt.

Fortleben und Verherrlichung des Täufers.

Literatur.[1])

A. Geographie, Topographie, Archäologie, Enzyklopädie, Geschichte, Hagiographie, Chronologie, Literatur- und Kunstgeschichte.

1. Geographie.

Strabonis (66 v. Chr. bis 24 n. Chr.), Geographica. (17 Bücher über die Erdkunde.) Ed. G. Kramer, Berolini, F. Nicolai, 1844.

Plinius Secundus (23—79 n. Chr.), Naturalis historiae libri XXXVII. Ed. Jo. Miller, Berolini, Haude & Spener, 1766.

Mislin, Die heiligen Orte. Pilgerreisen nach Jerusalem. 2. Auflage. Wien, Hof- und Staatsdruckerei, 1860.

Rieß, Dr. R., Biblische Geographie. Freiburg, Herder, 1872.

Rieß, Dr. R., Bibel-Atlas in zehn Karten. 2. Auflage. Freiburg, Herder, 1887.

Liévin de Hamme, Das heilige Land und seine Heiligtümer. Aus der 2. Auflage übersetzt von P. Franz J. Costa Major. 3 Bände. Mainz, Kirchheim, 1887.

Buhl, Dr. F., Geographie des alten Palästina (Grundriß der theologischen Wissenschaften, 10. Abteilung). Freiburg und Leipzig, Mohr, 1896.

Socin, Dr. Albert, Palästina und Syrien, Handbuch für Reisende. 5. Auflage. Herausgegeben von Karl Baedeker. Leipzig 1900.

Keppler, Dr. Paul v., Bischof von Rottenburg, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. 4. Auflage. Freiburg, Herder, 1902.

Döller, Dr. Joh., Geographische und ethnographische Studien zum III. und IV. Buch der Könige. (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, Dr. A. Erhard und Dr. F. Schindler, Bd. IX.) Gekrönte Preisschrift. Wien, Mayer, 1904.

Palmer und **Guthe**, Die Mosaikkarte von Madeba. 10 färbige Tafeln. Leipzig, Baedeker, 1906.

---

[1]) Die nicht zugänglich gewesenen oder nicht direkt eingesehenen Werke sind mit einem * bezeichnet. Vergleiche hierzu das Autorenverzeichnis am Schlusse des Buches.

Hagen Mart., S. J., Atlas Biblicus. Cursus Scripturae Sacrae (Cornely, Knabenbauer, Hummelauer). Parisiis, Lethielleux, 1907.

Meyers Reiseführer. Palästina und Syrien. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1907.

2. Topographie.

Zschokke, Dr. Herm., Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansau. Jerusalem 1866.

Zeitschrift des Deutschen Palästinavereines (Z. D. P. V.). Redigiert von Guthe. Leipzig 1880, 1899 f.

Corpus Script. Eccl. Lat. (C. S. E. L.), Ed. Consilio et impensis Acad. Caes. Vind., Vol. XXXIX, Itinera Hierosolymitana Saec. IV—VIII, Paulus Geyer. Vindobonae, Tempsky, 1898.

Lagarde, P. de, Onomastica Sacra. 2. Ed. Gottingae 1887.

Mommert, Dr. Karl, Aenon und Bethanien, die Taufstätten des Täufers, und Salem, die Königsstadt des Melchisedek. Leipzig, Haberland, 1903.

Meistermann, P. Barnabé, O. F. M., La Patrie de Saint Jean Baptiste avec un appendice sur Arimathie. Paris, Picard et fils, 1904.

Musil, Dr. Alois, Arabia Petraea. I. Moab. Topographischer Reisebericht. Herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, Hölder, 1907.

Zahn Theodor, Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes. Neue Kirchl. Zeitschrift, XVIII. Erlangen u. Leipzig 1907, 4. u. 8. Heft.

3. Biblische Archäologie.

Buxtorfius, Synagoga Judaica. Hannoviae 1622.

* **Paciaudi,** Antiquitates Christianae. Vol. III. De Cultu Jo. Bapt. Romae 1775.

Küper, Das Priestertum des Alten Bundes. Berlin, Wilhelm Hertz, 1866.

Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel. 2. Auflage des Handbuches der bibl. Altertumskunde. München, Literarische Anstalt, 1869.

Schegg, Dr. Peter, und **Dr. Wirthmüller,** Biblische Archäologie. Freiburg, Herder, 1887.

Schäfer, Dr. Bernhhard, Die religiösen Altertümer der Bibel München 1891.

Nowack, Dr. Wilhelm, Lehrbuch der hebräischen Archäologie. I. Bd. Privat- und Staatsaltertümer. Freiburg und Leipzig 1894.

Kortleitner Fr., Archaeologiae Biblicae Summarium. Oeniponte, F. Rauch, 1906.

4. Enzyklopädie.

Kraus, Dr. Fr. X., Realenzyklopädie der kirchlichen Altertümer. 2 Bände. Freiburg, Herder, 1882—1886.

Wetzer und **Welte**, Kirchenlexikon. Begonnen von Kardinal Hergenröther, fortgesetzt und vollendet von Fr. Kaulen. 13 Bände. 2. Auflage. Freiburg, Herder, 1882—1903.

Herdersches Konversationslexikon. 3. Auflage. Freiburg 1902—1907.

Lexicon Biblicum. Im Cursus Scripturae Sacrae. Editore Mart. Hagen, S. J. Bd. I. 1905, Bd. II. 1907. Paris, P. Lethielleux.

Winer, Dr. G. B., Biblisches Realwörterbuch. 3. Auflage. Leipzig 1847.

Riehm, Dr. Aug., Handwörterbuch des biblischen Altertums. 2 Bände. 2. Auflage. Leipzig-Bielefeld 1898.

Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1901.

Guthe, Dr. H., Kurzes Bibel-Wörterbuch. Tübingen und Leipzig 1903.

Cheyne D. D. T. K. and **South. Black**, Encyclopaedia Biblica. A Critical Dictionary of the lit., political and religious history, the arch., geogr. and natural history of the Bible. London, Black, 1901.

Hastings James, A Dictionary of the Bible, dearling with its language, literature and contents including the Biblical Theology etc. Edinburgh, T. & T. Clark, 1902.

Vigouroux F., Dictionnaire de la Bible. Paris, Letouzey et Ané, 1903.

5. Geschichte.

Flavii Josephi (37/38 bis nach 100 n. Chr.) Opera omnia. Post Immanuelem Bekkerum recognovit Sam. Adrianus Naber. VI Voll. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubner, 1896.

a) Ἰουδαικὴ Ἀρχαιολογία, Antiquitates Judaicae, Jüdische Altertümer. 20 Bücher. Übersetzt von Dr. Fr. Kaulen. 3. Auflage. Köln, Bachem, 1893.

b) Περὶ τοῦ Ἰουδ. πολέμου, Bellum Judaicum. 7 Bücher. Deutsch von Dr. Phil. Kohout. Linz, Qu. Haslinger, 1901.

c) Βίος, Vita, Selbstbiographie.

d) Περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος λόγος, Contra Apionem. 2 Bücher.

Baronius Caesar, Card., Annales Ecclesiasticae, Aug. Theiner. Vindobonae, K. Sartori, 1864.

Döllinger, Dr. Seb., Heidentum und Judentum, Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg 1857.

Aberle, Dr., Über den Statthalter Quirinius. Tübing. Qu., 1865—1868.

Langen, Judentum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg, Herder, 1866.

Kellner, Dr. H., Regierungszeit des Herodes und deren Dauer. Katholik, Mainz 1887, Bd. II.

Kellner, Dr. H., Söhne und Enkel Herodes des Großen. Katholik, Mainz 1887, Bd. II.

Kellner, Dr. H., Politische und administrative Zustände von Palästina zur Zeit Christi. Katholik, Mainz 1888, Bd. I.

Kellner, Dr. H., Die römischen Statthalter von Syrien und Judäa zur Zeit Christi und der Apostel. Innsbruck, Zeitschrift f. kath. Theol., 1888.

Belser, Dr. Joh., Lukas und Josephus. Tübing. Qu.-Sch., 1895 f.

Jacobi a Voragine, Legenda aurea, vulgo Historia Langobardiae dicta. Ed. Graesse Th., Leipzig 1850.

A. v. Winterfeld, Geschichte des Ritterlichen Ordens St. Johannis. Berlin, Berendt, 1859.

Sepp, Dr. Joh. Nep., Die Religion der alten Deutschen. München, Lindauer, 1890.

Schürer, Dr. Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 Bände. 3. und 4. Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1898, 1901.

Friedländer M., Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin, Reimer, 1905.

6. Kalendarien, Martyrologien, Hagiographie.

Acta Sanctorum, Ex Latinis et Graecis Aliarumque gentium monumentis, servata primigenia veterum scriptorum phrasi, collecta, digesta Commentariisque et observationibus illustrata, a Godefrido Henschenio, P. M. Daniele Papebrochio, Francisco Baertio, Conrado Janningo, e Societate Jesu presbyteris theologis, Tom. IV Junii, Venetiis MDCCXLIII, et Tom. VIII. Septemb. apud Jo. Bapt. Albriczi Hieron. Fil. et Sebast. Coleti.

Analecta Bollandiana, Ed. de Smedt, Baeker, Houze, van Ortroy et den Gheyn, S. J. Paris-Bruxelles 1880 sqq.

Martyrologium Romanum, Greg. XIII. Jussu editum, Urb. VIII. et Clem. X. Auct. Recognitum ac. deinde anno 1749 Bened. XIV. labore et studio auctum et castigatum. Ed. Novissima Mechliniae, H. Dessain, 1899.

Chronikon Paschale. Migne, Patrologia Graeca (M. G.), Tom. XCII.

Menologium Constantinopolitanum. Migne, Patrologia Graeca, Tom. CXVII.

Binterim, Dr. Ant. Jos., Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten. 5 Bände. Mainz, Müller, 1829.

* **Sache F.**, Johannes der Täufer im Mittelalter. Jahresbericht der höheren Knabenschule in der Potsdamerstraße zu Berlin, 1866.

Stadler, Dr. Joh. Ev., Vollständiges Heiligen-Lexikon. 5 Bände. Augsburg 1869.

Surius, Historiae seu Vitae Sanctorum juxta optim. Colon. ed. tom. VI. Augustae Taurinorum, P. Marietti, 1876.

Beissel Steph., S. J., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Ergänzungshefte zu »Stimmen aus Maria Laach«, Nr. 47. Freiburg, Herder, 1890.

Hagiographi Bollandiani, Bibliotheca Hag. seu Eleuchus Vitarum S. S., Graece typis impressarum. Bruxellis 1895.

Nilles Nikolaus, S. J., Calendarium manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis. 2. Ed. 2 Voll. Oeniponte 1896.

Riant, Exuviae Sacrae Constantinopolitanae. 2 Vol. 2. Ed. Geneviae 1878.

Socii Bollandiani, Bibliotheca Hagiographica Latina, Antiquae et Mediae Aetatis. Bruxellis 1898—1899.

Kellner, Dr. Heinr., Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg, Herder, 1901.

Cabrol, Monumenta Ecclesiae Liturgica. Vol. V. Le liber ordinum. Paris 1904.

Meschler Moritz, S. J., Das katholische Kirchenjahr. 2. Auflage. 2 Bände. Freiburg, Herder, 1905.

7. Chronologie.

Außer den Geschichtswerken, Einleitungsschriften und Kommentaren:

Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien. Hamburg 1843.

Zumpt, Das Geburtsjahr Christi. Leipzig 1869.

Rieß Florian, S. J., Das Geburtsjahr Christi. Freiburg, Herder, 1880.

Schegg, Das Todesjahr des Königs Herodes und Todesjahr Christi. Freiburg, Herder, 1882.

Rieß Florian, S. J., Nochmals das Geburtsjahr Christi. Freiburg, Herder, 1883.

8. Literaturgeschichte.

Chevalier Ulysse, Répertoire des sources historiques de moyen âge. Bio-Bibliographie. Paris 1877—1885.

Ehrhard, Dr. Albert, Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche. Roma, Tip. della Pace, 1897.

Bardenhewer, Dr. Otto, Altkirchliche Literaturgeschichte. 2 Bände. Freiburg, Herder, 1902—1903.

Krumbacher Karl, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453). München 1902.

Gebhard, Oskar v., und **Harnack, Dr. Adolf,** Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur. Leipzig 1888—x (Band I—XV).

Potthast, Bibl. Hist. Medii Aevi, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters. 2. Auflage. Berlin, Weber, 1896.

Zingerle, Dr. Pius, Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug. Z. D. M. G., XIII. Leipzig, Brockhaus, 1859.

Hellwald, Ferdinand de, Bibliographie Méthodique de l'Ordre Souverain de St. Jean de Jerusalem. Rome, Imprimerie Polyglotte de la Propagande, 1885.

G. M. Drewes, S. J., Gottschalk, Mönch von Limburg an der Hardt und Probst von Achen, ein Prosator des 11. Jahrhunderts. Leipzig, Reisland, 1897.

»Die Glocke«, Illustrierte Monatsschrift für Literatur, Kunst und Wissenschaft. Chicago 1907.

Reimarus secundus, Geschichte der Salome von Cato bis Oskar Wilde. I. Das Haupt Johannes des Täufers. II. Ur-Markus und Pseudo-Markus, der Dichter der Täufertragödie. Leipzig, Otto Wiegand, 1907.

Zoozmann, Dantes Werke, übersetzt und erklärt. I. Band: Göttliche Komödie. Leipzig, Hesse, 1907.

9. Kunstgeschichte.

a) Allgemeines.

Guénebault L. J., Dictionnaire Iconographique. Publié par Abbé Migne. Paris 1850.

Cahier, P. Ch., Charactéristiques des Saints dans l'art populaire. Paris, Poussielque Frères, 1867.

Kraus, Dr. Frz. X., Realenzyklopädie der kirchlichen Altertümer. 2 Bände. Freiburg, Herder, 1882—1886.

Otte, Dr. H., Handbuch der Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters. 5. Auflage. Leipzig 1883.

Jakob, Dr., Die Kunst im Dienste der Kirche. 4. Auflage. Landshut 1885.

Frantz, Dr. Erich, Geschichte der christlichen Malerei. Freiburg, Herder, 1887.

Detzel, Dr. Joh., Christliche Ikonographie 2 Bände. Freiburg, Herder, 1888.

X. Barbier de Montault, Du culte de S. Jean B. en Rome. Dans »Revue de l'art chrétienne, publiée sous la direction d'un comité d'Artiste et d'Archéologues.« XXXIII. Année. II. éd. Paris 1890, T. I.

Fäh, Dr. Adolf, Grundriß der Geschichte der bildenden Künste. Freiburg, Herder, 1897.

Zimmermann M. G., Oberitalienische Plastik. Leipzig 1897.

Atz, Christliche Kunst in Wort und Bild. 3. Auflage. Regensburg, v. Manz, 1899.

Springer-Neuwirth, Handbuch der Kunstgeschichte. 4 Bände. Leipzig, Seemann, 1904.

Philippi Adolf, Die Kunst der Renaissance in Italien. 2 Bände. 2. Auflage. Leipzig, Seemann, 1905.

b) Monographien.

Schäfer, Dr. Godehard, Handbuch der Malerei vom Berge Athos. Trier, Lintz, 1855.

Laib und **Schwarz**, Biblia Pauperum. Zürich 1867.

Lind, Dr. Karl, Ein Antiphonar des Stiftes St. Peter in Salzburg. Wien, Prandel, 1870.

Strzygowski, Dr. Josef, Ikonographie der Taufe Christi. München, Riedel, 1885.

Voß, Darstellungen des jüngsten Gerichtes in der christlichen Malerei. Leipzig 1885.

Beissel Stephan, S. J., Des hl. Bernward Evangelienbuch im Dom zu Hildesheim. Hildesheim 1891.

Brockhaus H., Die Kunst in den Athosklöstern. Leipzig, Brockhaus, 1891.

Neumann, Dr. W. A., Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg. Wien 1891.

Strzygowski, Dr. Jos., Byzantinische Denkmäler. I. Das Etschmiadzin-Evangeliar. Wien 1891.

Wilpert Jos., Ein Zyklus christologischer Gemälde etc. Freiburg, Herder, 1891.

Kondakow, N., Geschichte und Denkmäler des Byzantinischen Zellen-Emails, Prachtwerk. Fol. Frankfurt a. M. 1892.

Beissel, Stephan, S. J., Vatik. Miniaturen. Freiburg, Herder, 1893.

Bock, Die Kleinodien des Deutschen Reiches. Aachen 1893.

Palustre L. et X. Barbier de Montault, Le tresor de Trèves. Paris, Picard (ohne Jahr).

Swarzenski, Regensburger Buchmalerei des 19. Jahrhunderts. Leipzig 1900.

Waal, Anton de, Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter. Rom 1900.

Waal, Anton de, Roma Sacra. Wien, Leogesellschaft (ohne Jahr).

Drexler Karl und **List,** Tafelbilder des Museums des Stiftes Klosterneuburg. Wien, Ferd. Schenk (ohne Jahr).

Kurth, Dr. Julius, Die Mosaiken der christlichen Ära. I. Die Wandmosaiken von Ravenna. Leipzig-Berlin, Deutsche Bibelges., 1902.

Wilpert Josef, Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg, Herder, 1903.

Beissel Stephan, S. J., Geschichte der Evangelienbücher. 33. Ergänzungsheft d. St. M. L. Freiburg, Herder, 1906.

B. Lebensbeschreibungen und Monographien.

1. Über Johannes den Täufer.

Über die patristische und kirchliche Literatur bis zum Ende des Mittelalters vgl. IV. Abschnitt, 5. Kapitel: Johannes in der kirchlichen Literatur und Dichtkunst; ferner die Acta Sanctorum, Junii t. IV und V, Sept. t. VIII.

Literatur des 16. bis nach Mitte des 19. Jahrhunderts: **Chevalier,** Répertoire des Sources historiques etc. Paris 1877—1885, p. 1162 svv., Suppl. 1888.

*Carvajal, Pedro de, Libro d'la vita, sanctidad y excellêcias de san Juâ Baptista principalmente fundado en el texto de los sagrados Evâgelios. Salamanca 1533.

Petrus Canisius, S. J., De Venerando Jesu Christi Praecursore Joanne Baptista. Ingolstadii 1583. Lugduni 1584, Dilingae 1751.

Baronius, Annales: A. 31, 11—21; 45, 6; 391, 7—14; 760, 1.

*Du Cange (Charles du Fresne), Traité historique du chef de S. Jean B. et de ses trois inventions et des autres reliquies du même saint. Paris 1665.

*Lamy Bern., Traité historique de l'ancient Pâque de Juifs avec nouvelles preuves de deux prisons de St. Jean B. Rouen-Paris 1693.

*Vecht, De Joh. B. incarceratione unica, ministerio ejus publico finem imponente. Lugduni 1708.

*Bollandus, Spicilegium de Sanctis, t. VI. Venetiis 1715.

*Paciaudus Paulus Maria, De cultu S. Joannis Bapt. Romae 1755.

*Roni Giovanni, Sulla testa di S. Giambattista e sul ritrovamento. Roma 1795.

*Runs P., Vita Joannis Baptistae. Upsalae 1810.

*Zeigermann C. F., De consilio, quo Joannes discipulos ad Jesum ablegaverit. Numburgi 1813.

*Abegg, Dr. Jo. Fried., De Jo. Bapt. Oratio. Heidelbergae 1820.

*Testrup G. A., De locis baptismo Jo. B. nobilitatis. Lundnae 1821.

Leopold Justus Günther, Johannes der Täufer, Biblische Untersuchung. Hannover 1825.

*Ullmann, Disquisitiones in praeconium Jo. B. Lundnae 1825.

*Belfrage, Portrait of John the Baptist. Edinburgh 1830.

*Ernst J., De doctrina Jo. B. e N. T. libris adumbrata. Argent. 1831.

*Vernet Mc., Thèses sur la vie et le ministère de St. Jean B. Genève 1836.

Mack, Die letzten Schicksale Johannes des Täufers. Tübinger Quartalschrift 1838.

Rohden Ludwig Joh., Johannes der Täufer in seinem Leben und Wirken dargestellt. Lübeck 1838.

*Frank A. N., Johannes der Täufer. Eisleben 1841.

*Breuil A., Du culte de St. Jean B. et des mages profanes, qui se rattachent. Dans Mémoires soc.-archéolog. Somme 1845, A. VIII.

*Arnaud Giuseppe, Sull' origine del falò di S. Giovanni Battista, monographia storica. Torino 1846.

*Gauthier, La légende de S. Jean B. Paris, Plomey, 1850—1853.

*Wijs, Johannes der Dooper, geschetst in zijn leven ên werken. Schoomb 1851.

Gams, Dr. Bonifaz, O. S. B., Johannes der Täufer im Gefängnisse. Tübingen 1853.

*Montrone, Man. de, St. Jean B. II. éd. Lille-Paris 1866.

*Bernard H. et Ferrand Humb., Usages es superstitions, qui se rattachent au culte de S. Jean B. Revue du Lyonnais, 1867, IV.

*Müller J. J., Variae de victu Jo. B. opiniones. Macmillans Mag. 1869, XIX.

*Weber Th., Johannes der Täufer und die jüdischen Parteien seiner Zeit. Gotha 1870.

*Hofmann, Über Johannes den Täufer. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften. München 1871, I.

*Corblet, Grandes découvertes historiques rélatives à St. Jean B. et aux Evangélistes. Amiens 1874.

Haupt Erich, Johannes der Täufer. Eine biblische Betrachtung. Gütersloh, Bertelsmann, 1874.

Coleridge Henry James, S. J., The ministry of S. John Baptist. II. Edit. London, Burns and Oates, 1876.

Planus, Abbé, Saint Jean B. Étude sur le précurseur. Paris, Sauton, 1879.

*Bouche Pierre, St. Jean B., sa vie et ses vertus. Toulouse 1880.

*Haweis H. R., John the B. before Herode. Goods works. London 1880.

*Razy Ern., St. Jean B., sa vie, son culte et sa légende artistique. Paris 1880.

Breest Ernst, Johannes der Täufer. Biblische Studie. Leipzig, Lehmann, 1881.

Köhler, Dr. W., Johannes der Täufer (Jahresbericht). Weimar 1882.

*Born, Wilh. von, Johannes der Täufer. Paderborn, Schöningh, 1883 (vergriffen).

*Guissard Ch., Le feux de St. Jean B. Acad. de St. Croix, Orléans 1886.

Kaulen, Dr. Franz, Johannes der Täufer, im K.-L. VI², 1525 ff. Freiburg 1889.

X. Barbier de Montault, Du culte de St. Jean B. a Rome. Revue de l'art chrétienne. XXXIII, 1890, II. éd., Paris, T. I.

Belser, Dr. Joh., Über Johannes den Täufer. Tübinger Theologische Quartalschrift, 1890.

*Medini, De S. Joannis Praecursoris et Bapt. dignitate et sanctitate. Venetiis 1890.

*Chiaramonte, Sam. de, San Giovanni Battista. Torino 1892.

Stosch, Georg, Die Augenzeugen des Lebens Jesu. Beitrag zur Evangelienfrage. Gütersloh, Bertelsmann, 1895.

Stalker J., The two St. Johns of the N. T. London, Isbister Co. 1896.

Bruns Max, Der Täufer. Dichtung aus der Zeit des Messias. Minden in W. 1897.

Kappstein Theodor, Johannes der Täufer und seine Zeit. Berlin W. 1898.

Meyer F. B., John the Baptist. London, Morgan, 1900.

Sollertinsky S., The death of S. John the B. Journal of Theological Studies, Turner. London, Macmillans, 1800.

Walther F., Das Zeugnis Johannes des Täufers von Christo nach den Synoptikern und Johannes. Kirchliche Zeitschr. Jowa 1900, H. 4.

***Zenos A. C.**, The Place of John the B. in Gospel History. The Biblical World. Harpe, Chicago 1900.

Rüegg A., Johannes der Täufer. Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirchengeschichte. Leipzig. Hinrichs, 1901.

Coudenhove, Paula Gräfin, Johannes der Täufer. Gedichte. Köln, Bachem, 1902.

Wilde Oskar, Salome. Drama in 1 Aufzuge. Deutsche Übersetzung von Hedwig Lachmann. Berlin W., Förstner, 1905.

Sudermann Herm., Johannes. Tragödie in 5 Akten und 1 Vorspiel. 29. Auflage. Stuttgart-Berlin, Cotta, 1906.

Kirchner, Lic. Dr., Johannes der Täufer im Dienste Jesu. »Studierstube«, Monatsschrift. Leipzig 1907.

Procksch, Dr. O., Johannes der Täufer. Biblische Zeit- und Streitfragen. Gr.-Lichterfelde-Berlin 1907.

Scholl F., Johannes der Täufer in johanneischer und synoptischer Beleuchtung. Protestantische Monatshefte. XI, 1907.

Polifka, P. Joh., C. Ss. R., St. Johannes der Täufer. Fastenvorträge. Münster, Alphons-Buchhandlung, 1908.

2. Leben Jesu-Werke.

Friedlieb Jos. Hein., Das Leben Jesu Christi unseres Erlösers. Münster-Paderborn, Schöningh, 1887.

Grimm, Dr. Josef, Das Leben Jesu nach den 4 Evangelien dargestellt. 2. Auflage. Regensburg, Pustet, 1890—1899.

Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus, übersetzt von E. Keppler, Stadtpfarrer. 2 Bände. Freiburg 1893—1895.

Didon, Jesus Christus. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Ceslaus Schneider. Regensburg 1892.

Heim, Dr. Nik., Unser Herr Jesu von Nazareth, der Menschensohn. Köln, Bachem, 1898.

Sepp, Dr., und **Abt Haneberg**, Das Leben Jesu. Streng auf Grundlage genauer Chronologie. Topographie und universalhistorischer Synoptik. 10 Bände. 4. Auflage. Regensburg, Verlagsanstalt, 1900.

Meschler Moritz, S. J., Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in Betrachtungen. 2 Bände Freiburg 1902.

Cigoi, Dr. Alois, O. S. B., Das Leben Jesu. Klagenfurt, Bücher-Bruderschaft, 1903—1906.

C. Textkritik, Einleitungswerke und Kommentare.

1. Bibeltexte.

Tischendorf, Constantinus de, Novum Testamentum graece, ed. VIII. Lipsiae, Tauchnitz, 1864 ff.

Westcott-Hort, The New Testament in Greek. London 1896.

Swete, H. Barclay, The Old Testament in Greek (LXX). III. Voll. 2. Edit. Cambridge 1899.

Brandscheid Friedr., Novum Testamentum Graece et Latine. 2. Auflage. Freiburg, Herder, 1901.

Hetzenauer M., O. F. M., Ἡ καινὴ διαθήκη ἑλληνιστί. Novum Testamentum Vulgatae editionis. Oeniponte 1896.

2. Einleitungswerke.

Hug, Dr. Leonhard Joh., Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes. Zwei Teile. 4. Auflage, Stuttgart-Tübingen 1847.

Aberle, Dr. M. v., Einleitung in das Neue Testament. Herausgegeben von Dr. Paul Schanz. Freiburg 1877.

Kaulen, Dr. Fr., Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes. 2. Auflage. Freiburg, Herder, 1884.

Cornely Rud., S. J., Historia et Critica Introductio in U. T. Libros Sacros. Voll. III. Paris, P. Lethielleux, 1886.

Schneedorfer, Dr. Leo Ad., Compendium Historiae libros Sacros N. T. 2. Auflage. Prag 1893.

Trenkle, Dr. Fr. Sal., Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1897.

Schäfer, Dr. Aloys, Einleitung in das Neue Testament. Paderhorn, Ferd. Schöningh, 1898.

Knecht, Dr. Friedr. Justus, Praktischer Kommentar zur biblischen Geschichte. Freiburg 1900.

Jacquier E., Histoire des livres du Nouveau Testam. I. Paris, Lecoffre, 1903.

Zschokke, Dr. Hermann, Historia sacra in V. T. 5. Auflage. Vindob. 1903.

Gutjahr, Dr. Fr. Sal., Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. 2. Auflage. Graz, Styria, 1905.

Höpfl, P. Hildebrand, O. S. B., Die höhere Bibelkritik. 2. Auflage. Paderborn 1905.

Rösch, P. Konst., Ord. Kap., Der Aufbau der heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Münster, Aschendorff, 1905.

Belser, Dr. Johannes, Einleitung in das Neue Testament. 2. Auflage. Freiburg, Herder, 1906.

Schöpfer, Dr. Äm., Geschichte des Alten Testamentes. 4. Auflage. Brixen 1906.

Schuster-Holzammer, Handbuch der biblischen Geschichte. 6. Auflage. I. Band redigiert von Dr. Selbst, II. Band redigiert von Dr. Schäfer. Freiburg 1906.

Nestle, Dr. Eberh., Einführung in das griechische Neue Testament. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

Zahn, Dr. Theodor v., Einleitung in das Neue Testament. 2. Bände. 2. Auflage. Leipzig, Deichert, 1900.

3. Kommentare.

Die Erklärungen der Väter: Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus, Hilarius, Gregorius, Chrysologus, Sophronius u. a. vergleiche Text und Kapitel über die kirchliche Literatur. Zitiert nach der »Patrologia Latina et Graeca« von Migne, Paris, 1859 sqq.

a) Gesamtkommentare zur Heiligen Schrift beziehungsweise den vier Evangelien.

Alberti Magni, Opera Omnia. Ed. Steph. C. Aug. Borgnet. Paris L. Vives, 1890—1899.

Lightfoot Joannis, S. Th. P., Opera Omnia. T. II. Rotterdami, Regn. Leers, 1686.

Calmet Aug., Prolegomena et Dissertationes (Dissertatio de Joanne Bapt.). Luccae 1729.

Wouters Mart., O. Er. St. Aug., Dilucidationis Selectar. S. Scripturae Quaestionum, pars II. etc. Wirceburgi, Stahel, 1763.

Cornelius a Lapide, Comm. in Evang. in duo volumina divisi. Augsburg 1787.

Schegg, Dr. Peter, Die heiligen Evangelien, übersetzt und erklärt. München, Lentner, 1856 ff.

Bisping, Dr. Aug., Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. Münster 1867 ff.

Schanz, Dr. Paul, Kommentar über die Evangelien. Freiburg 1879—1888.

Pölzl, Dr. Franz Xav., Hofrat, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier Evangelien und der Leidensgeschichte. Graz, Styria, 1880—1892. Kommentar zu Johannes. 2. Auflage. 1899. Kommentar zu Matthäus. 2. Auflage. 1902.

Schäfer, Dr. Aloys, Die Bücher des Neuen Testamentes. I.—III. und V. Band. Münster, Aschendorff, 1890.

Knabenbauer Jos., S. J., Kommentar in IV. S. Evangelia D. N. J. Ch. (Cursus Script. S.) Paris, Lethielleux, 1892 ff.

Keil, Kommentar zu den vier Evangelien. 3 Bände. Leipzig 1877 ff.

Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes. 2. Auflage. 5 Bände. München 1894 ff.

Meyer H. A. W., Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Neubearbeitet von Dr. B. Weiß (Mt. VII, Mk. VI, Joh. VIII). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

b) Einzelkommentare.

Riezler, Dr. Roman, Das Evangelium unseres Herrn Jesu Christi nach Lukas etc. Brixen 1900.

Klee, Dr. Heinrich, Kommentar über das Evangelium Johannis. Mainz, Kupferberg, 1829.

Meßmer, Erklärung des Johannesevangeliums, herausgegeben von Mitterrutzner. Innsbruck, Wagner, 1860.

Felten, Dr. Jos., Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt. Freiburg, Herder, 1892.

Belser, Dr. Joh., Das Evangelium des hl. Johannes übersetzt und erklärt. Freiburg, Herder, 1905.

Pölzl, Dr. Frz. X., Hofrat, Prälat, Der Weltapostel Paulus. Regensburg 1905.

Zahn, Dr. Theodor, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt. Leipzig, Deichert, 1903.

D. Spezialschriften.

Lutterbeck, Der neutestamentliche Lehrbegriff oder Untersuchung über das Zeitalter der Religionswende. Regensburg 1852.

Benediktus, Das, Lk. 1, 68—79. Mainzer Kath., 1859, II. Band.

Wieser Jos., Über die Gesandtschaft Johannes des Täufers an Christus. Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie. Wien 1865.

Zschokke, Dr. Hermann, Die Theologie der Propheten des Alten Testamentes. Freiburg, Herder, 1877.

Die Synoptiker und Johannes, Mainzer Katholik, 1888, II. Band.

Schäfer, Dr. Jakob, Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn. Mainz, Kirchheim, 1897.

Fonck Leop., S. J., Streifzüge durch die biblische Flora. Biblische Studien, V. Band. Freiburg, Herder, 1900.

Keppler, Dr. Paul W. v., Die Adventsperikopen. Exegetisch-homilisch erklärt. 3. Auflage. Freiburg 1904.

Fonck Leop., S. J., Die Parabeln des Herrn im Evangelium. 2. Auflage. Innsbruck, Rauch, 1904.

Friedrich, Dr. Phil., Der Christusname im Lichte der alt- und neutestamentlichen Theologie. Köln, Bachem, 1905.

Bardenhewer, Dr. O., Maria Verkündigung. Biblische Studien, X, 5. H., 1905.

Tillmann, Dr. Fritz, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Biblische Studien, XII. Band, 1. und 2. Heft. Freiburg, Herder, 1907.

Vogt Peter, S. J., Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas. Biblische Studien, XII. Band, 3. Heft. Freiburg, Herder, 1907.

Schneckenburger, Dr. Matth., Über das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus. Berlin 1828.

Köster, Dr. Friedrich, Die Propheten des Alten und Neuen Testamentes nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt. Leipzig 1838.

Petermann, Reisen im Orient. Leipzig 1861 (Über die Johannesjünger).

Böhl Ed., Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament. Wien, Braumüller, 1878.

Pritzl und **Jessen**, Die deutschen Volksnamen der Pflanzen. Hannover 1882.

Resch, Dr. Alfred, Die Logia Jesu. Leipzig 1898.

Schnedermann, Dr. Georg, Das Judentum in den Evangelien. Leipzig, Hinrichs, 1900.

Klein G., Über Spreu und Weizen. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Christentums, herausgegeben von Dr. Erwin Preuschen. Leipzig 1901.

Knopf, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905.

Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte neuer Forschungen. Göttingen 1905.

Nestle Eb., Why was the father of John the B. called Zacharias? Exp. Times, XVII, Lond. 1906.

E. Apokryphen-Literatur.

Agrapha, Außerkanonische Evangelienfragmente. In Texte und Untersuchungen. V. 1889.

Handmann, Hebräerevangelium. Texte und Untersuchungen. V. Leipzig, Hinrichs, 1889.

Schmidt Karl, Gnostische Werke. Texte und Untersuchungen. VIII. 1892.

Dobschütz, Kerygma Petri. In Texte und Untersuchungen. XI. 1893.

Berendts A., Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig, Deichert, 1895.

Flemming und **Radermacher**, Das Buch Henoch. Preußische Akademie der Wissenschaften. Leipzig, Hinrichs, 1901.

Hennecke Edgar, Text- und Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen-Leipzig, Mohr, 1904.

Preuschen, Dr. Erwin, Antilegomena: Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, herausgegeben und übersetzt. 2. Auflage. Gießen, Töppelmann, 1905.

I. Abschnitt.

Kindheits- und Jugendgeschichte.

1. Kapitel. Die messianische Zeit.

Zur Einleitung in die Darstellung des Lebens und Wirkens des hl. Johannes des Täufers ist es notwendig, daß wir zuerst in Kürze einen Blick auf den Boden werfen, auf dem er gestanden, und uns über die Zeitlage zu orientieren suchen, die den Hintergrund zum lichtvollen Bilde seiner Erscheinung bietet.

Der große Johannes, der größte aller Propheten, ja der größte aller Menschenkinder im Alten Testamente (Mt. 11, 9. 11; Lk. 9, 26. 28), verdankt gleichwohl seine Größe nur jenem, dessen Sonnenglanze er als Morgenröte vorausgeht; jenem, zu dessen Vorläufer er bestimmt war. Um so heller strahlt sein Stern, je näher er dem Lichte der Welt, um so höheres Interesse verdient er, je inniger sein Leben mit dem seines Herrn verknüpft war. Das ist bei Johannes reichlich der Fall. Nichts, was uns die Heilige Schrift über ihn meldet, ist ohne Beziehung zum Heiland Jesus Christus. War er doch von Gott gesandt, von diesem Lichte Zeugnis zu geben (Joh. 1, 8). Er war nicht nur Zeitgenosse und Verwandter des Herrn, er war sein Pionnier und Herold, er bildete in seiner Wirksamkeit und seinem Geschicke jene des Heilandes vor; kurz, seine Lebensgeschichte bildet ein Stück Lebensgeschichte des Herrn, Johannes ist ein notwendiges Glied in der Kette der Auswirkung der heilsgeschichtlichen Tatsachen. Darum

ist der Schauplatz seines Lebens im ganzen derselbe als jener des Lebens Jesu, sein Auftreten wie das des Heilandes ein geschichtliches Ereignis, und dieses muß daher im Zusammenhang mit der allgemeinen Zeitgeschichte behandelt werden. Diese aber weist uns eben in die messianische Zeit.

Der Schauplatz unserer Heilsgeschichte ist Palästina. Die Geschichte Johannes des Täufers führt uns zuerst nach Judäa, dann an die Gestade des Jordan, ferner nach Norden an die Grenze von Samaria und Galiläa, endlich in ein düsteres Felsenschloß am Toten Meere. Die hieran sich knüpfenden geographischen Fragen werden wir im Zusammenhange mit der Darstellung der Ereignisse besprechen.

Die Aufgabe des Täufers ist eine rein religiöse; deren Durchführung und Lösung bringt ihn aber nicht nur mit dem Volke und dessen religiösen Häuptern, sondern auch mit den politischen Machthabern in Verbindung, und wie seine Schicksale zeigen, in eine nicht eben freundliche. Aber auch zum ganzen Ideenkreis, zu den religiösen, sittlichen und zeitgeschichtlichen Anschauungen des Volkes muß Johannes in Beziehung treten und Stellung nehmen; daher sei vor allem über diese Zeitverhältnisse der messianischen Zeit etwas Umschau gehalten.

I. Die politische Zeitlage.[1]) Der Anfang der Evangelien, welche die Geburtsgeschichte Jesu und seines Vorläufers erzählen, versetzt uns in die Zeiten des letzten schwachen Scheines der Selbständigkeit des Judenvolkes, in das letzte Jahrhundert vor der zweiten großen Katastrophe, die mit der Zerstörung Jerusalems über das Judenvolk hereinbrach. Es ist, kurz gesagt, die herodianisch-römische Zeit in der Geschichte des Judenvolkes.

Während die Mitglieder der Familie der Makkabäer oder Hasmonäer einander in blutigem Bruderzwist befehdeten — man denke besonders an Aristobul II. und

---

[1]) Flav. Jos., Antt. XIV—XVII; B. J., I; Hagen, Lexicon Biblicum, II, 497 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I[3], 291 ff.

Hyrkan II.[1]) — und damit die großen Erfolge ihrer Vorfahren vernichteten, mischten sich die Römer in den Streit und begruben ein Pompejus und Cäsar die Freiheit des Landes. Mit ihnen zogen der schlaue Antipater und seine Söhne Phasael und Herodes, der nachmalige König der Große[2]), in Palästina ein, und die Idumäer begannen sich einen Thron zu gründen. Antipater machte seine Söhne zu Statthaltern (στρατηγοί) von Judäa und Galiläa[3]), und nicht lange nachher erwirkte Herodes, als neue Wirren ausgebrochen waren, vom römischen Senate seine Einsetzung zum Könige, kam mit Heeresmacht nach Palästina, besiegte den Antigonus, den Sohn des Aristobul, eroberte Jerusalem und bestieg den Königsthron, den er 33 Jahre lang, 37 bis 4 v. Chr., mit einem für jene kritische Zeit seltenen Glücke bis zu seinem Tode innehatte.[4])

Herodes und seine Regierung mögen hier kurz charakterisiert werden. Er war zum Herscher geboren und hatte auch alle Eigenschaften dazu: vortreffliche Körper- und Geistesanlagen, Tatkraft und Klugheit zeichneten ihn aus, dabei war er aber auch heftig und leidenschaftlich, hart, ja grausam und von unersättlichem Ehrgeize beseelt. Vor Blut und Mord schreckte er selbst in der eigenen Familie nicht zurück. Seine staatsgewandte Schlauheit und rücksichtslose Energie befähigten ihn, obgleich er ein Idumäer und Ausländer war, selbst unter schwierigen Verhältnissen in Palästina sich festzusetzen und seinen Thron mit starker Hand zu behaupten. In diesem Sinne mag er auf den Beinamen »des Großen« einigen Anspruch haben.

Wie die alten Könige des Volkes Israel, hatte auch Herodes eine zahlreiche Familie. Er heiratete nicht weniger

---

[1]) Antt. XIV, 1 ff.

[2]) Hier begegnet uns der Name Herodes, Ἡρώδης, das erste Mal; Bedeutung des Namens: Lagarde, Onom. sacra[2], 176, 44: Ἡρώδης δερμάτινος ἐπίδοξος, 191, 63: δέρματος δόξα; lat. 69, 3: Erodes pellis gloria; 64, 17: Erodes pelliceus gloriosus. — Im N. T. werden fünf Träger dieses Namens erwähnt: Herodes der Große, Herodes Antipas, Agrippa I. und II.; außerdem der rechtmäßige Gemahl der Herodias, Herodes Philippus.

[3]) Antt. XIV, 9, 1 ff. [4]) Antt. XIV, 14—16.

als neun Frauen, was, um mit Flavius Josephus zu reden, nach dem Gesetze gestattet, aber auch ein Beweis seiner Sinnlichkeit war.[1]) Unter ihnen sind besonders zu nennen: Doris, die Mutter des Antipater, die erste Mariamne, die ihm drei Söhne und zwei Töchter gebar, dann die Hohenpriestertochter gleichen Namens, die Mutter des Philippus, ferner die Samariterin Malthake, von der Archelaus und Antipas, und endlich die Jerusalemiterin Kleopatra, von welcher der spätere Tetrarch Philippus stammte. Des Herodes Schwester Salome und sein Bruder Pheroras waren mit Antipater die Ursachen des späteren häuslichen Elendes in der Königsfamilie.[2])

Seine Regierung teilt man in drei Perioden ein: die erste der Befestigung seiner Herrschaft, die zweite die Jahre der Blüte und des Friedens, die dritte die Zeit des häuslichen Elendes. In der ersten Zeit seiner Regierung hatte Herodes mit vier feindlichen Faktoren zu kämpfen: dem Volke, dem Adel, der Familie der Hasmonäer und der Königin Kleopatra. Aber Herodes wußte mit allen fertig zu werden. Gegen das Volk ging er zumeist mit unmenschlicher Strenge und Grausamkeit vor, um es gefügig zu machen. Den Adel, in dem seine Vorgänger zahlreiche Anhänger hatten, dezimierte er durch Hinrichtung von 45 seiner vornehmsten und reichsten Mitglieder und mit Konfiskation ihrer Güter.[3]) Die habgierige und buhlerische Königin Kleopatra, durch die er fast um sein Land gekommen wäre, wußte er, als sie ihm in Jerusalem selbst nachstellte, durch kluge Nachgiebigkeit in günstiger Stimmung zu erhalten, bis Antonius seine Rolle ausgespielt hatte.[4]) Im Bürgerkriege ging Herodes rechtzeitig zu Oktavianus über, wurde von diesem als König bestätigt und später für seine Treue mit großen Gebietserweiterungen belohnt[5]), so daß seit Salomon kein jüdischer König über ein so großes Gebiet herrschte als er. Unterdessen hatte er auch mit den Resten des hasmonäischen

[1]) Vgl. Flav. Jos., B. J., I, 28, 4. [2]) Antt. XVI, 1; 3; 7 ff.; XVII, 3; 4 ff. [3]) Antt. XV, 1, 2. [4]) Antt. XV, 4, 1. 2. [5]) Antt. XV, 6, 7; 10, 1 ff.

Königshauses, mit dem er verschwägert war, blutig aufgeräumt. Der letzte Hohepriesterkönig Hyrkan, sein eigener Oheim Joseph, seine Gemahlin Mariamne, seine Schwiegermutter Alexandra wie der Idumäer Kostobar, sein Schwager, fielen samt den Söhnen des Babas, den letzten Sprossen einer Seitenlinie der Hasmonäer, unter dem Henkerbeile.[1])

Als Herodes so seiner Gegner ledig geworden, konnte er seine Herrschertalente in friedlicher Richtung entfalten. Es begann eine Zeit des Glanzes und Genusses, besonders gekennzeichnet durch seine großartige Bautätigkeit. Er errichtete in Jerusalem ein Theater, nahe der Stadt ein Amphitheater[2]), einen königlichen Palast in der Oberstadt und baute die Tempelburg, die er zu Ehren seines Gönners Antonia nannte, um.[3]) Ganz neue Städte, wie Antipatris, Phasaelis und Agrippeion, erstanden; das alte Samaria erbaute er fast neu und nannte es Sebaste; an Stelle des alten Stratonsturmes erhob sich Cäsarea. Ferner baute er die Burg Kypros bei Jericho, zwei neue Burgen Herodeion und restaurierte die Festungen Alexandreion, Hyrkania, Machärus, Masada, Gaba u. a.[4]) Der großartigste Bau aber war der Neubau des Tempels von Jerusalem.[5]) Herodes begann ihn im 18. Jahre seiner Regierung, 20—19 v. Chr. Erst kurz vor der Zerstörung Jerusalems, unter der Prokuratur des Albinus (62—64 n. Chr.), wurde er vollendet. Über seine Pracht sagte ein Sprichwort: Wer nicht den Bau des Herodes gesehen hat, hat nie etwas Schönes gesehen. Aber Herodes baute ihn nicht aus religiösen Motiven, sondern mehr aus Politik und Ehrgeiz; denn ebensogut errichtete er in den nichtjüdischen Städten Palästinas und Syriens zahlreiche heidnische Tempel und wohnte sogar Götzenopfern bei. Überhaupt stand er nach eigenem Ausspruch den Hellenen näher als den Juden und suchte in Palästina die heidnisch-griechische Kultur auszubreiten.[6]) Um nicht den offenen Widerstand des Volkes zu erregen, stellte er sich zwar kluger Weise zum Gesetz und den

[1]) Antt. XV, 6, 1 ff.; 7, 1 ff. [2]) Antt. XV, 8, 1. [3]) Antt. XV, 8, 5; 11, 4. [4]) Antt. XV, 8, 5; 9, 4. 6. [5]) Antt. XV, 11, 1—7. [6]) Antt. XV, 9, 5.

offiziellen Vertretern des Judentums freundlich und gestand ihnen manches zu, aber er nahm doch anderseits dem Synedrium alle Bedeutung und setzte die Hohenpriester nach Gutdünken ab und ein.[1])

Durch seinen Glanz nach außen, seine Härte, Rücksichtslosigkeit und Begünstigung des Heidentums im Innern ähnelt die Regierung des Herodes jener des Salomon in dessen letzten Jahren. Infolge des schweren Steuerdruckes und der Verletzung heiliger nationaler Rechte war das Volk unzufrieden und murrte; die Pharisäer verweigerten einmal sogar den Eid der Treue[2]), und einige Bürger Jerusalems versuchten eine freilich erfolglose Verschwörung.[3]) Der König wußte es aber teils durch Steuernachlaß, mehr freilich noch durch seinen Festungsgürtel, ein großes Söldnerheer, strenge Polizeimaßregeln und ein Spionagesystem in Schach zu halten.[4]) So lastete seine Herrschaft trotz mancher guten Seiten wie ein schweres Joch auf dem Nacken des Volkes; die Begünstigung der Griechen, der Bau heidnischer Kultstätten wie der von Herodes über dem Tempeltore angebrachte Adler[5]) waren den Juden ein Greuel, und es wurde ihnen dadurch klar zum Bewußtsein gebracht, daß ein Ausländer als Vasallenfürst der Heiden auf dem Throne saß. Nun, da das Zepter vom Stamme Juda genommen war, da sich bereits die Zeichen des eisernen Zeitalters (Dan. 2, 40) zeigten, mußte mehr denn sonst das Verlangen nach dem von den Propheten verheißenen Fürsten, der das Volk Israel regieren sollte, dem Messias, in aller Herzen wach werden.

Aber wie sah es überhaupt in sittlich-religiöser Beziehung im Volke aus? Wie war dieses innerlich vorbereitet, seinen Messias aufzunehmen? Diese Frage führt uns zu einer kurzen Betrachtung der sittlich-religiösen Zustände des Volkes Israel in der messianischen Zeit.

---

[1]) Vgl. Antt. XV, 3, 1; 6, 3 u. a. [2]) Antt. XV, 10, 4; XVII, 2, 4. [3]) Antt. XV, 8, 1—4. [4]) Antt. XV, 10, 4; XVII, 8, 3; B. J., I, 33, 9. [5]) Antt. XVII, 6, 2; B. J., I, 32, 2.

II. Der sittlich-religiöse Zustand des Volkes.[1]) Die religiöse Lage des Volkes Israel war damals der politischen ähnlich. Sie zeigte ihre Licht- und Schattenseiten. Die Heimsuchung Gottes durch das große Exil hatte das Volk geläutert. Das Schwanken im Glauben, der alte Hang zur Abgötterei war ihm gründlich ausgetrieben, die Religiosität vertieft und gefestigt. In der Bedrückung durch die Syrer bewährte sich der gute Kern des Volkes glänzend in den Makkabäerkämpfen. Das Hochhalten des Gesetzes und der religiösen Einrichtungen waren dem Volke jetzt National- und Ehrensache. Das Priestertum, der Gottesdienst mit Sabbat- und Festfeier und allem, was dazu gehörte, waren organisiert und genau geordnet, Tempel und Opfer standen in hohen Ehren, die Vorschriften der Religion wurden genau beobachtet.

Aber bei näherem Zusehen gewahrt man auch manche ungünstige Erscheinungen und Anzeichen einer Entwicklung zum Schlimmen. Besonders charakterisiert wird diese durch die verschiedenen religiösen Sekten innerhalb des Judentums. Es sind hauptsächlich die Parteien der Pharisäer und Sadduzäer[2]), wozu noch die Essener gerechnet werden können. Die Anfänge der Entwicklung der zwei Hauptparteien gehen von den Priestern und den Schriftgelehrten aus. Aus den Kreisen der Priester erstand die Sekte der Sadduzäer, aus denen der Schriftgelehrten die der Pharisäer.

Die Pharisäer leiten ihren Namen vom Verbum פָּרַשׁ, separare, ab, und heißen die peruschim: פְּרוּשִׁים, die Abgesonderten, aramäisch: פְּרִישַׁיָּא, woher das griechische Φαρισαῖοι kommt.[3]) Dieser Name weist darauf hin, daß sich die An-

---

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. II³, 224 ff.; Meschler, Leben Jesu, I⁵, 10 ff.; M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin, Reimer, 1905, I. Teil, Das palästinensische Judentum, S. 22 ff.

[2]) Schürer, II³, 380 ff.

[3]) Onom. sacr.², 204, 47: Φαρισαῖοι μεμερισμένοι, διακοπτόμενοι. S. Hier., lb. de interpr. nom. heb. (Onom. 61, 20): Phar. (Faris.) dividentes vel divisi. Suidas: ἀφωρισμένοι.

gehörigen dieser Partei von aller Unreinheit und Ungesetzlichkeit, besonders der Heiden, absonderte. Aber es liegt auch darin der Begriff, daß die Pharisäer vermöge einer strengeren Auffassung des Reinheitsbegriffes sich nicht nur von der Unreinheit der Heiden und Halbjuden, sondern auch von jener, die nach ihrer Auffassung einem großen Teile der Masse des Volkes anhaftete, sich absonderten. Das Wort hat also eine lobende und tadelnde Bedeutung zugleich.

Daneben führten sie noch einen anderen Namen, welcher zeigt, daß sie eine engere Gemeinschaft untereinander bildeten. Sie nannten sich schlechthin die chaberim (חֲבֵרִים), d. h. Genossen. Im Unterschiede vom »'Am haarez«: עַם־הָאָרֶץ, vom Volke des Landes, ist ein »chaber« derjenige, der das Gesetz besonders betreffs der levitischen Reinheit und der Abgaben an die Priester pünktlich beobachtet.[1]) Nach dieser Selbstbeurteilung stellten sie die eigentlichen Bundesbrüder, das wahre Israel dar. Der Tadel der Pharisäer gegen den Heiland wegen seines freien Verkehres mit Zöllnern und Sündern und wegen seiner Einkehr in deren Häuser (Mk. 2, 14—17; Mt. 9, 9—13; Lk. 5, 27—32) entspricht diesem Standpunkte.

Als eine Sonderrichtung innerhalb des Judentums erscheinen die Pharisäer erst in der Zeit der Makkabäer, wo sie zuerst als die »Frommen« (1 Makk. 2, 42; 7, 12 ff.) auftreten. Nicht lange darauf, im 2. Jahrhundert, erscheint auch ihr Name.[2]) Während sie aber im religiösen Kampfe auf Seite der Makkabäer standen, zogen sie sich später zurück, als diese eine politische Dynastie begründeten, und unter Johannes Hyrkan traten sie bereits zu diesem in Gegensatz. Hyrkan sagte sich zuerst offen von ihnen los und wandte sich den Sadduzäern zu. Von da blieben die Pharisäer Gegner der Hasmonäer und sie wurden, als später deren Politik wie die des Herodes auf auswärtige Mächte sich stützte, diejenige Partei, die für die nationale Selb-

[1]) Über Pharisäer und 'Am-haarez vgl. Friedländer, S. 78 ff.

[2]) Antt. XIII, 5, 9.

ständigkeit im Interesse des Gesetzes eiferte und den Haß des Volkes gegen die Heiden und Ausländer, besonders die Römer, immer rege erhielt. Auch unter Herodes behaupteten sie ihren Einfluß auf das Volk. Dieser wagte es so wenig, wie seinerzeit die Königin Alexandra, offen gegen sie aufzutreten, weil er eine Beunruhigung des Volkes befürchtete. Flavius Josephus[1]) sagt: Sie haben den größten Einfluß auf die Gemeinden, so daß alle gottesdienstlichen Handlungen nach ihrer Anordnung geschehen, und[2]): Ihre Herrschaft über die Massen ist so unbedingt, daß sie selbst dann Gehör finden, wenn sie etwas gegen den König oder den Hohenpriester sagen.

Der Grund ihrer eigenartigen Stellung liegt darin, daß sie aus dem Stande der Schrift- und Rechtsgelehrten hervorgingen, welche als berufsmäßige Kenner des Gesetzes und Lehrer des Volkes in Schule, Gerichtshof und Synagoge herrschten. Als solche betrachteten sie sich als die Hüter des Gesetzes und waren auf genaue Erfüllung desselben bei sich und dem Volke bedacht. Aber ihr an sich edler Eifer artete bald in einseitige Überschwenglichkeit aus. Denn sie umgaben das Gesetz mit einem dichten Zaune von Traditionen und Satzungen, deren sie als Schriftausleger je später desto mehr aufstellten, um die Beobachtung des Gesetzes zu sichern. Eine Unzahl von Gebräuchen und Vorschriften unterwarfen nicht nur das Leben im allgemeinen, sondern selbst dessen geringfügigste Äußerungen der peinlichsten Kontrolle durch Gesetz und Überlieferung. Damit kam ihr ganzes religiös-sittliches Verhalten auf eine schiefe Ebene. Unter dem Buchstaben litt der Geist des Gesetzes, als Schriftgelehrte verschlossen sie durch ihre Fälschung den wahren Sinn der Heiligen Schrift (vgl. Mt. 23, 4. 5; Mk. 7, 8; Lk. 11, 46. 52). Die äußerliche Gesetzesbeobachtung artete in leeren Zeremoniendienst, in Werk- und Scheinheiligkeit aus und führte zu Hochmut und Verachtung des gewöhnlichen Volkes, des 'Am haarez; sie wurden schließlich vollendete Heuchler, die sich nach außen als Heilige gaben,

[1]) Antt. XVIII, 1, 3. [2]) Antt. XIII, 10, 5.

sich selbst aber das Gesetz leicht machten, der Habsucht und Sinnlichkeit, ja sogar dem Ehebruche frönten, das Gesetz aber selbst in wichtigen Punkten, so betreffs der Gelübde, des Eidschwures, der Unauflöslichkeit der Ehe, direkt ins Gegenteil verkehrten und Sitte und Recht untergruben.[1] Eben deshalb sprach der Heiland über sie sein achtfaches Wehe aus (Mt. 23, 13—36); sie waren Führer des Volkes, aber blinde, die es statt zum Heile ins Verderben führten (Mt. 23, 16 ff.).

Die andere Partei war jene der Sadduzäer. Deren Name ist wahrscheinlich nicht vom hebräischen צַדִּיק, der Gerechte[2]), sondern von einem Zadok, vielleicht jenem Hohenpriester unter David und Salomon abzuleiten, dessen Geschlecht seit dieser Zeit den Priesterdienst in Jerusalem versah (vgl. 2 Kön. 15, 24). Sie bezeichnet die Partei der Vornehmen, besonders der vornehmen Priester und der Reichen, überhaupt des Adels der Juden im Gegensatze zur Partei der Schriftgelehrten. Sie stand zwar auch auf dem Boden des mosaischen Gesetzes; die Sadduzäer erkannten aber nur die schriftliche Thora als verpflichtend an und verwarfen die gesamte im Laufe der Jahrhunderte durch die Schriftgelehrten ausgebildete traditionelle Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes und überhaupt die strenge Interpretation desselben. Dieses bildete den prinzipiellen Gegensatz zu den Pharisäern. An den übrigen Vorschriften des Gesetzes bezüglich der Beschneidung, des Sabbates, des Tempel- und Opferdienstes hielten sie fest. In den Lehranschauungen zeigten sich besonders drei große Unterschiede: 1. Die Pharisäer lehrten die Unsterblichkeit der Seele, die Sadduzäer dagegen leugneten die Auferstehung (Mt. 22, 23; Mk. 12, 18; Lk. 20, 27; Apg. 23, 8; vgl. 4, 1. 2).[3] 2. Die Pharisäer lehrten die

[1]) Über die Verweltlichung der Pharisäer vgl. das Urteil des Pharisäers Flav. Jos.: Antt. XIII, 16, 2; B. J., I, 5, 2.

[2]) S. Hier., Liber de interpr. heb. nom. (Onom.[2] 66, 5 = 71, 6): Sadducaei = iustificati. Über den Sadduzäismus vgl. Friedländer, S. 9. 11. 13 f. 110.

[3]) Vgl. Antt. XVIII, 1, 4.

Existenz von Engeln und Geistern, die Sadduzäer leugneten sie (Apg. 23, 8). 3. Nach Flavius Josephus[1]) unterschieden sich die beiden Parteien auch bezüglich des Glaubens an die Vorsehung Gottes und die menschliche Willensfreiheit, indem die ersteren sie glaubten, die letzteren sie leugneten. Die Sadduzäer vertraten sonach überhaupt eine mehr freigeistige, materialistische Richtung des Judentums und standen schon mehr unter dem Einflusse des Heidentums.

Auch in der Politik vertraten die Sadduzäer einen anderen Standpunkt als die Pharisäer. Als Aristokraten standen sie von Anfang an unter dem Einflusse des Zeitgeistes, der die religiösen Interessen in den Hintergrund und sich mehr auf den Standpunkt des Hellenismus stellte. Sie waren später römerfreundlich gesinnt und suchten um jeden Preis im Lande Frieden zu haben. Auch nach den Massenhinrichtungen durch Herodes behielten sie im Synedrium Sitz und Stimme; doch mußten sie sich in der Praxis vielfach den Forderungen der Pharisäer anbequemen, die den größten Einfluß und die Majorität im Hohen Rate hatten, »weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde«.[2]) Die Sadduzäer standen eben als Vornehme dem Volke mehr ferne und wurden von diesem mit Mißtrauen und Abneigung angesehen, während die Pharisäer, die den jüdisch-nationalen Standpunkt vertraten, den größten Einfluß auf das Volk hatten.

Kein erfreuliches Zeichen des inneren religiösen Zustandes war es, daß auch die Hohenpriester durchwegs Sadduzäer waren. Dadurch wurde das Hohepriestertum herabgewürdigt und verweltlicht. Seit Onias (175 v. Chr.) war die rechtliche Nachfolge derselben unterbrochen, die Würde galt als Kaufobjekt und wurde förmlich an die Meistbietenden verschachert. Von Simon dem Makkabäer an (1 Makk. 14, 41) war der Hohepriester zugleich weltlicher Herrscher, so daß das geistliche Moment stark zurücktrat. Seit 63 v. Chr. wurde der Hohepriester vollends eine Kreatur der Römer und der herodianischen Fürsten, welche

[1]) Antt. XVIII, 1, 3; B. J., II, 8, 14. [2]) Antt. XVIII, 1, 4.

die jeweiligen Amtsinhaber nach Willkür ein- und absetzten. Auch die herodianischen Fürsten waren Sadduzäer.

Eine andere Richtung des jüdischen Geistes war in den Essenern verkörpert, die aber nach außen wenig hervortraten.[1]) Über das Wesen und die Eigenart derselben werden wir später noch sprechen. In der Entstehung dem Pharisäismus verwandt, standen sie im Gegensatze zu beiden Parteien, kamen nie in den Tempel und verwarfen die blutigen Opfer. Eine ebenso feindliche Stellung nahmen zum ganzen Judentum die Samaritaner ein, deren Vorzug aber eine reinere Messiasidee war.

Betrachtet man alle diese Momente, so ergibt die innere Lage des Volkes Israel in der messianischen Zeit durchaus kein erfreuliches Bild. Das Volk ist in Parteien gespalten, auf ihm lastet von außen der religionsfeindliche Druck der Herrschaft eines Halbjuden, im Innern ist es durch Parteizerklüftung und Unfrieden aufgeregt. Es obwaltet ein Geist der Unzufriedenheit und des Grolles gegen die Herrschenden und des Haders gegen Gott selbst. Das war um so schlimmer, weil diese Verhältnisse sich notwendig auf jenes hochwichtige Gebiet übertragen mußten, wovon das Heil des Volkes abhing, auf die Messiashoffnung und die Messiasidee.

III. Die messianische Hoffnung.[2]) Die Danielischen Jahreswochen (Dan. 9, 24 ff.) gingen ihrem Ende zu, die Fülle der Zeiten (Gal. 4, 4) war angebrochen. Israel sollte sich bereiten, seinen Messias aufzunehmen. Es fragt sich nun: Wie sah es mit der Messiashoffnung und wie mit dem Bilde aus, das sich das Volk von ihm machte?

Da die alttestamentliche Offenbarung auf die neutestamentliche vorbereiten sollte, mußte sie auf den Messias hinweisen, und dieser hinwieder mußte alle Prophezeiungen des Alten Testamentes erfüllen. In der Tat wurden auch alle Wahrheiten und Tatsachen über seine göttliche Natur,

---

[1]) Vgl. Antt. XVIII, 1, 5; XIII, 5, 9; Schürer, II^3, 556 ff.

[2]) Vgl. Schürer, II^3, 496 ff.; Meschler, Leben Jesu, I^5, 11 ff.; Friedländer, S. 22 ff.

sein Leben, seine Wunder, sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung und das von ihm zu begründende geistige Reich wunderbar genau im Alten Testamente vorhergesagt und anderseits vom Heiland ebenso genau erfüllt.[1]) Diese konnten auch den Juden nicht unbekannt sein. Denn die Prophezeiungen wurden immer deutlicher und bestimmter, bis zuletzt der Prophet Daniel genau die Zeit (9, 24 ff.), der Prophet Michäas genau den Ort seiner Geburt verkündigte (5, 2), so daß nunmehr die Ankunft des Messias durch deutliche Orientierungslinien bestimmt war. Demnach hätte das Volk Israel den Heiland Jesus, ohne irgendwie zu zweifeln, sofort als den verheißenen Messias, als den Christus, anerkennen müssen. Und doch bewahrheitete sich das Wort des Evangelisten Johannes (1, 11): »Er kam in sein Eigentum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.« Wie die Lebensgeschichte Jesu lehrt, erkannten ihn die Juden trotz aller Lehren und Wunder schließlich doch nicht als den Messias an, sondern kreuzigten ihn. Dieser offenbare Gegensatz zwischen den klaren Weissagungen der Propheten und der schließlichen Verkennung des Messias kann keine andere Erklärung finden, als daß das Judenvolk die Merkmale des wahren Messias nicht erkannte, als er erschien, und zwar mußten die Verhältnisse gerade in der messianischen Zeit solche sein, daß entweder die messianische Hoffnung oder das Messiasbild verdunkelt oder verfälscht war. Davon traf nicht die erste, wohl aber die zweite Alternative zu.

Die messianische Hoffnung war in der Zeit vor dem Erscheinen des Heilandes eine sehr lebhafte und tief im Volke wurzelnde. Abgesehen von den bekannten Zeugnissen der Profanschriftsteller (Suetonius, Tacitus u. a.) läßt sich diese Tatsache aus der Heiligen Schrift selbst genugsam erhärten. Schon die Ereignisse bei der Geburt des Vorläufers rufen großes Aufsehen und freudige Erregung der Gemüter im ganzen Gebirge Juda hervor; man prophezeit vorahnend dem Kinde Großes (Lk. 1, 65 ff.). Zacharias und Elisabeth (Lk. 1, 5 ff. 13), Simeon (Lk. 2,

---

[1]) Vgl. Reinhold, Praelectiones ex Theol. fund., I, 287 sqq.

25 ff.), Anna (Lk. 2, 38) und die Frommen im Tempel (Lk. 2, 38: »alle, welche die Erlösung Israels erwarteten«) sind Vertreter der wahren Messiashoffnung.[1]) Ebenso entstand gleich beim Auftreten des Johannes im Volke die Meinung (Lk. 3, 15), »und sie dachten alle in ihrem Herzen, ob er nicht vielleicht selbst der Messias wäre«; das Synedrium in Jerusalem ordnet eine Gesandtschaft an ihn ab mit der Frage, wer er sei, ob etwa der Messias (Joh. 1, 19 ff.), und als er dies verneint, ob er etwa ein Prophet wie Elias sei, der jenem vorausgehe. Überhaupt ist der ungeheuere Eindruck, den Johannes durch sein Auftreten hervorrief, nur erklärbar durch die gespannte Erwartung, der Messias werde bald erscheinen. Auch in der Frage, die Johannes selbst seinem Herrn im Interesse der Jünger und des Volkes zur Beantwortung vorlegen ließ (Mt. 11, 3; Lk. 7, 19. 20): »Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?« — spricht sich die Tatsache der allgemeinen sehnlichen Erwartung des ganzen Volkes deutlich aus. Gleiches zeigt sich im Verlaufe der öffentlichen Tätigkeit Jesu selbst: so sehr er auch verbot, seine Wunder zu verkünden (Lk. 5, 14; 8, 56; Mk. 8, 26; Mt. 12, 16) und seine Messianität geheim zu halten (Lk. 9, 21; Mk. 8, 30; Mt. 16, 20; Lk. 9, 36; Mk. 9, 8; Mt. 17, 9) und den Huldigungen auswich, suchte ihn doch das Volk mehr denn einmal als Messias auszurufen (vgl. Lk. 4, 42; Joh. 6, 15), und beim Einzuge in Jerusalem jauchzte es ihm als dem Messias zu (Mt. 21, 9; Mk. 11, 9. 10; Lk. 19, 37. 38; Joh. 12, 13)[2]). Es herrschte überhaupt ob seiner Wunder eine hochgradige Erregung unter dem Volke (vgl. Joh. 11, 47 ff.). Dieses wäre unerklärlich, wenn nicht schon vor dem Auftreten Jesu und seines Vorläufers die messianische Hoffnung im Volke lebendig gewesen wäre. Auch die Tatsache, daß später noch mehrere falsche

---

[1]) Vgl. das Encomium S. Sophronii Patr. Hierosol., Oratio VII in S. Joannem B., n. 5 (M. G. LXXXVII/3, 3327 ff.).

[2]) Vgl. dazu die Erklärung des Umschwunges der Volksstimmung bei Tillmann, Der Menschensohn, Bibl. Studien, XII, 153 ff.

Messiasse auftraten und Anhang fanden, wie Theudas (Apg. 5, 36), der Ägypter (Apg. 21, 38) u. a., und überhaupt alle politisch-religiösen Volksbewegungen bis zur Zerstörung Jerusalems bestätigen dies. Auch Flavius Josephus gesteht zu, daß die messianische Hoffnung der mächtigste Anstoß im großen Aufstande gegen Rom war[1]); er entblödet sich freilich nicht, die messianischen Weissagungen auf Vespasian zu deuten, worin ihm Tacitus und Sueton gläubig beistimmen.[2])

Die Messiashoffnung war also lebendig wie nie zuvor. Aber sie galt einem falschen Bilde, einer falschen Messiasidee. In den letzten Jahrhunderten vor Christus wurde das Messiasbild nach und nach profaniert und verfälscht. Die messianische Hoffnung hatte, sagt Tillmann[3]), das Schicksal, das meist allen großen Gedanken beschieden ist, sobald sie in die Niederungen des Volksbewußtseins herabgezogen werden. Je mehr sie in der Breite gewinnen, desto mehr verlieren sie an Tiefe und Inhalt. Nicht einen Messias, der kommen soll, um das Volk aus dem Sündenelend zu erlösen und ein geistiges Reich zu gründen, erhoffte man, sondern einen politischen, einen starken weltlichen Herrscher, der auf den Thron seiner Väter steigen, die Feinde seines Volkes vernichten, alles Unreine und Heidnische aus Sion verbannen und über alle Völker ein mächtiges irdisches Reich voll Segen und Glück unter der Herrschaft der Juden begründen werde, das nie enden wird.[4])

[1]) B. J., VI, 5, 4: Was die Juden am meisten für den Krieg begeisterte, war ein doppelsinniger Prophetenspruch, daß um jene Zeit aus dem Lande der Juden ein Herrscher der Welt hervorgehen werde. Dieses Wort haben die Juden von einem der Ihrigen ausgelegt, . . . während doch der Gottesspruch nur die Erhebung Vespasians zur Kaiserwürde, die in Judäa durch das Heer erfolgte, hat andeuten wollen. — Vgl. die 15. Beracha des Schmone Esre (Schürer, II[3], 459): »Den Sproß Davids, deines Knechtes, laß bald aufsprossen, . . . denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage.«

[2]) Vgl. Schürer, II[3], 517; Langen, Tüb. Theol. Qu., 1865, 39 ff.

[3]) Der Menschensohn. Bibl. Studien, XII, 147.

[4]) Über die Messiasidee des Judentums um 200 n. Chr. vgl. die Philosophumena (S. Hippolyti), IX, 30 (M. G. XVI/3, 492.93, col. 3411):

Wie kamen die Juden zu dieser Verschiebung ihres Messiasbildes? Dazu halfen mehrere Ursachen mit. Einmal fehlte in den letzten Jahrhunderten jene Institution, die Gott zur Führung seines Volkes neben Gesetz und Gottesdienst eingesetzt hatte: das Prophetentum. Um 450 v. Chr. verkündete noch der letzte Prophet Malachias die Ankunft eines Vorläufers des Messias; mit ihm verstummte die Prophezie, es zeigten sich keine gotterleuchteten Führer mehr, die das Volk vor Irrwegen im Glauben bewahrt hätten. Dafür drängten sich dem Volke andere zur Führung im religiösen Leben auf, die keine göttliche Sendung hatten. An Stelle der Propheten, wie auch vielfach des Priestertums, das zur Unterweisung des Volkes bestimmt war (Lev. 10, 11; Deut. 21, 5; 2 Par. 19, 10), traten die Schriftgelehrten und Pharisäer. Deren Aufgabe war es nur, das göttliche Gesetz mit ihren Menschensatzungen und spitzfindigen Auslegungen zu verunstalten und seinen Geist zu verfälschen; um Glaubensanschauungen kümmerten sie sich überhaupt nicht und ließen der Willkür subjektiver Auffassung freien Lauf, wenn nur ihre kleinlichen Sittenvorschriften beobachtet wurden.

Dazu kamen dann noch die äußeren und inneren politischen Verhältnisse. Nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil sah es im angestammten Heimatlande gar traurig aus. Die Juden waren nunmehr die Fremden, die Ausländer hatten sich festgesetzt; sie waren arm und überall von Heiden und Feinden bedrängt; überall stießen sie auf Ruinen vergangener Herrlichkeit und Zeugen gegenwärtigen Elendes. Die Anläufe und Versuche zur Herbeiführung des früheren Glückes, wie die Erhebung der Makkabäer, hatten keinen dauernden Erfolg.

»Dieser werde König sein über sie, ein kriegerischer und mächtiger Mann, der das ganze Volk der Juden versammeln und mit allen Völkern Krieg führen werde, der Jerusalem als königliche Stadt aufrichten werde, in welcher er das ganze Volk sammeln und in den alten Zustand versetzen werde als herrschendes und Opferdienst verwaltendes und in Sicherheit wohnendes. Danach werde sich Krieg erheben und der Messias durchs Schwert fallen.«

Was Wunder, wenn sich die prophetischen Verheißungen messianischen Glückes in der Phantasie und in dem Verlangen des Volkes mit der Erinnerung an die verschwundenen Glanzperioden des jüdischen Reiches zu einem Zukunftsbilde verbanden, wie es ihrer Sehnsucht nach Befreiung und Sieg über die Bedränger entsprach? Und je mehr es mit der Selbständigkeit und dem Wohlergehen des Volkes unter den Hasmonäern bergab und das jüdische Reich der Auflösung entgegenging, desto lebendiger wurde diese messianische Fata Morgana, desto mehr entstellt und gefälscht wurde unwillkürlich das geistige Messiasbild.

Die Pharisäer hatten an dieser schiefen Entwicklung reichlichen Anteil. Als nun im letzten Jahrhundert v. Chr. die politische Freiheit vollends verloren ging, das Land unter der Herrschaft der Römer und ihrer Vasallen seufzte und durch die Parteiungen im Innern um Ruhe und Frieden gebracht wurde, da konnte sein sehnsuchtsvolles Harren nach dem Messias vollends nur dem Traumbilde ihrer irdischen fleischlichen Erwartungen, einem kriegerischen Herrscher gelten, der sie aus Elend und Knechtschaft zu Ruhm und Sieg führen sollte. »Menschlich betrachtet, eilt der jüdische Staat mit Riesenschritten seinem Untergang entgegen, und doch war dem echten Juden nichts gewisser als der ewige Bestand seiner Nation. Was blieb da anders übrig, als einen deus ex machina erscheinen zu lassen zur Lösung des Knotens? Und als solcher konnte nach alttestamentlichem Standpunkte nur der Messias gelten.«[1]) Für einen Heiland in Knechtsgestalt, der in Armut leben, leiden und sich dahinopfern müsse für die Sünden der Welt, der aber dennoch mehr als ein bloßer Mensch, ja von göttlicher Natur sei, dafür war in diesem Zerrbilde kein Platz. Soweit die Schriftgelehrten überhaupt die Prophezeiungen vom leidenden Messias dem Volke zugänglich machten, verstand man diese von den Leiden und Drangsalen des ganzen Volkes.

---

[1]) Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1866, S. 391 ff.

Im einzelnen waren überhaupt die Vorstellungen vom Messias und seinem Reiche sehr verschieden und unklar.[1]) Man kann sagen, daß fast jede Partei sich den Messias anders vorstellte. Die Sadduzäer erwarteten einen politischen Freuden- und Ruhmesheiland, die pharisäischen Zeloten einen kriegerischen Racheheiland, das gemeine Volk erhoffte sich von ihm überhaupt mehr die Verbesserung seiner materiellen Lage. Im allgemeinen hielt man, wie die evangelische Geschichte zeigt, daran fest, daß er nach den Propheten einen Vorläufer haben und Wunder wirken werde. Besonders galt neben Henoch der Prophet Elias als Wegbereiter. Man verband nämlich die erste und zweite Ankunft des Messias und knüpfte an sein Auftreten sofort dessen Vernichtungskampf gegen die gottfeindlichen heidnischen Mächte und das messianische Gericht, nach welchem sogleich das glorreiche Messiasreich erstehen werde.[2]) Auch auf den Auferstehungs- und Vergeltungsglauben hatten diese Vorstellungen Einfluß. Es war überhaupt die Messiasidee ein unbeschränktes Reich für apokalyptische und eschatologische Träumereien geworden.

Daneben erhielt sich indes doch auch die reine Messiasidee. Wenn auch wenige, so gab es doch in allen Ständen einige, die das wahre, gesetzestreue Judentum darstellten und sich von der falschen Messiasidee rein erhielten. Diese lebten in wahrer Frömmigkeit und stiller Zurückgezogenheit und erwarteten in heißen Gebeten die Herabkunft des Trostes Israels. Von ihnen berichtet die Weltgeschichte nichts. Aber manche von ihnen hatten das

---

[1]) Vgl. Schürer, II³, 496 ff., über die ältere und die spätere messianische Zukunftshoffnung. — Als Quellen für die Beurteilung des Messiasbildes kommen besonders in Betracht: die jüdischen Sibyllinen (zirka 140 v. Chr.), das Buch Henoch, Grundschrift und jüngere Bilderrede, vgl. Fleming und Radermacher, Das Buch Henoch, Leipzig 1901; das Psalterium Salomonis, das Buch der Jubiläen, die Apokalypse Baruchs, die Assumptio Mosis und das vierte Buch Esdras (letztere im ersten Jahrhundert christlicher Ära): Schürer, II³, 505 ff.

[2]) Vgl. Joh. 12, 30 (das Volk sagt): Wir haben . . . gehört, daß Christus ewig bleibe . . . .

Glück, das Kindlein von Bethlehem als den Messias begrüßen zu können: zu diesen frommen Seelen gehörten die Hirten von Bethlehem, der Greis Simeon, die Witwe Anna und die frommen Beter im Tempel; aus diesen Vertretern des wahren Israel sollte auch jener hervorgehen, der dem Messias den Weg bereiten sollte: das waren die Eltern Zacharias und Elisabeth, von denen wir bald hören werden.

So erklärt sich aus der Zeitlage das Verhalten des größten Teiles des Judenvolkes gegenüber dem Messias. Trübe politische Verhältnisse, falsche Vorstellungen und eigensinnig festgehaltene Vorurteile waren nicht unbedeutende Hindernisse für die Botschaft des Evangeliums. Sollte der Messias wenigstens bei einem Teile des Volkes Anerkennung und Aufnahme finden, so bedurfte es eines tüchtigen Wegbereiters, der mit starkem Arm den dürren, harten Wüstenboden auflockern, durchrütteln und reichlich bewässern mußte, um ihn für die Saat des Evangeliums empfänglich zu machen. Er kam, wie es verheißen war, und sein Name war Johannes.

2. Kapitel. Heimat und Geburtsort des Täufers.

Zuerst soll uns die Frage nach dem Geburtsort Johannes des Täufers beschäftigen. Die Stätte, wo die Eltern Zacharias und Elisabeth wohnten, ist ehrwürdig und geheiligt für alle Zeiten. Denn dort erblickte nicht nur der große Vorläufer Christi das Licht der Welt; dort weilte zur selben Zeit, damals noch unter dem Herzen seiner jungfräulichen Mutter, und vielleicht auch später noch einmal, der göttliche Heiland selbst, dort spielte sich das Geheimnis der Vorgeschichte der Erlösung ab, dort wurden zwei der hehrsten Gesänge des Christentums, vom heiligen Geiste eingegeben, zuerst gesungen: das Magnifikat und das Benediktus.

Aber wir können uns nicht so ohneweiters an diese Stätte mit unserer Phantasie und Andacht versetzen und dort den Ereignissen lauschen; denn zuerst gilt es, die

Frage zu beantworten: Wo ist diese Stätte eigentlich zu finden? Auf den Geburtsort des Täufers kann man jenen »homerischen« Vers anwenden: Sieben Städte streiten um des Täufers Wiege; denn Machärus, Bethlehem, Sebaste, Jerusalem, Hebron, 'Ain Karim, Juṭṭah, Jaththa und andere Örtlichkeiten wurden und werden als Heimat des hl. Johannes angerufen und verteidigt. Wer von diesen Recht bekommen soll und kann, diese Frage ist Gegenstand der folgenden Untersuchung.

1. Eine solche Divergenz betreffs der Annahme eines bestimmten Ortes ist überhaupt hier nur deshalb möglich, weil sich in der Heiligen Schrift darüber keine bestimmte Namensangabe findet. Indes gibt es doch über den Geburtsort des Täufers im Evangelium einige Anhaltspunkte. Lk. 1, 5 sagt uns, daß Zacharias ein Priester der Klasse Abia war, aber nicht, wo er wohnte. Ob er zur Verrichtung seines Dienstes im Tempel (Lk. 1, 8 ff.) eine größere Reise oder nur einen kurzen Gang zu machen hatte, wird nicht gesagt. Nach der Offenbarung im Tempel und Ablauf seines Dienstes kehrt Zacharias in sein Haus zurück (Lk. 1, 23); daraus läßt sich aber auch nichts Näheres folgern, denn der Ausdruck: ἀπῆλθεν, er ging weg, versteht sich vom Standpunkt des Tempels und würde auch gelten, wenn sein Haus in der Stadt Jerusalem selbst gestanden wäre.

Eine bestimmtere Angabe erhalten wir schon durch Lk. 1, 39: »Maria aber (die nach Lk. 1, 26 zu Nazareth in Galiläa wohnte) machte sich in jenen Tagen auf und ging eilends auf das Gebirge (εἰς τὴν ὀρεινήν) in eine Stadt (des Stammes) Juda (εἰς πόλιν Ἰούδα); Lk. 1, 40: Und sie trat in das Haus Elisabeths und grüßte die Elisabeth.« In diesem Wohnort des Zacharias und der Elisabeth wird dann (Lk. 1, 57) Johannes geboren. Die letzte örtliche Bestimmung des Geburtsortes enthält ähnlich wie 1, 39 die Stelle Lk. 1, 65: »Da überfiel alle, die umher wohnten, eine Furcht, und im ganzen Gebirge von Judäa (ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας) breitete sich der Ruf aus von allen diesen Dingen.« Die

kurze Notiz 1, 80, das Kind sei bald in die Wüste gegangen, um sich daselbst aufzuhalten, ist für die Bestimmung des Geburtsortes weniger von Belang. Für die wissenschaftliche Beantwortung der Frage werden wir demnach diese Angaben nebst anderen Argumenten aus Geschichte und Tradition in Rechnung ziehen müssen, um zu einem Ergebnis zu gelangen.

Weil Zacharias ein Priester aus der Klasse Abia war (Lk. 1, 5), hat man gefolgert, der Wohnort desselben müsse eine der durch Num. 35, Jos. 21 bestimmten 48 Priesterstädte sein. Weil wir aber über die Wohnstätten der Priester und Leviten nach dem Exil sehr wenige zuverlässige Nachrichten haben[1]), läßt sich daraus ein Schluß auf den Wohnort des Zacharias nicht ziehen.

Sowohl Priester als Leviten wohnten in dieser Zeit auch in anderen als in Priesterstädten, wie in den Dörfern Judäas zerstreut.[2]) Nur soviel kann man daraus mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß der Ort in Judäa und nicht sehr ferne von Jerusalem gelegen sein muß, weil Zacharias öfters des Dienstes halber und zu allen größeren Festen auch außerhalb seines Dienstes in den Tempel gehen mußte. Dagegen können wir jedoch sicher weiterbauen auf den obigen zwei Angaben des Evangelisten Lukas: 1. Maria ging (1, 39) ins Gebirge, näherhin ins Gebirge Judäas (1, 65) oder von Juda (1, 40); 2. in eine Stadt (des Stammes) Juda.[3]) Nach der dazu gegebenen Bemerkung haben wir nun an die Berglandschaft Judäas zu denken. Zur Orientierung sei einiges über die Gebirgsverhältnisse Palästinas, besonders des südlichen Teiles, vorausgeschickt.

Wie jede Landkarte von Palästina zeigt, ist das Land mit einem dichten Netze von Bergen überzogen, die ge-

---

[1]) Vgl. Schürer, II³, 242.

[2]) Vgl. 1 Esdr. 2, 70; 2 Esdr. (= Neh.) 7, 73; 11, (3. 20. 36) 10—19; 12, 27—29. — Nach Origenes, Comm. in Mt. t. 16, c. 17 (M. G. XIII, 743, col. 1429 ff.), war Bethphage am Ölberg (domus maxillarum) ein Priesterdorf (τῶν ἱερέων ἦν χωρίον); vgl. Schürer, II³, 242 f.

[3]) Juda, indeklinabel, steht für das Land.

wissermaßen sein starkes Knochengerüst bilden. Die Gebirge ziehen sich von Norden nach Süden, mit dem Schneegebirge des Libanon beginnend. An diesen schließt sich das Gebirge Nephthali oder Galiläas an bis zur Ebene Esdrelon, dann folgt das Gebirge von Samaria, auch Ephraim genannt, das seine Ausläufer nach Nordwesten bis zum Berge Karmel erstreckt, und endlich südlich das Gebirge Juda.

Letzteres ist eigentlich ein schmales Hochplateau, das die Wasserscheide zwischen dem Mittelländischen und Toten Meere bildet. Es steigt gegen Süden allmählich an und erreicht bei Hebron die höchste Erhebung (Jerusalem 780 *m* über dem Mittelmeere, 1180 *m* über dem Toten Meere, Ölberg 818 *m*, der Gipfel von Beit-Dschala bei Bethlehem 820 *m*, Thekua 850 *m*, Hebron 927 *m*). Der höchste Teil, die Gegend von Jerusalem bis Hebron, bildet das Gebirge Juda. Von da an fällt es nach Süden rasch gegen die Negeb-Ebene (Südland), das Mittelglied zwischen Palästina und der Wüste Pharan, ab und erstreckt seine letzten Ausläufer bis zum Norden der Halbinsel Sinai. Gegen Westen löst sich das Gebirge in Hügelketten auf, die von vielfach verzweigten tiefen Wadis durchzogen sind und den Übergang zur Küstenebene bilden, während sich der Abfall des Gebirges gegen das Tote Meer in terrassenförmigen, von tiefen Schluchten durchzogenen Stufen vollzieht und mit hohen, steilen Abstürzen am Toten Meer endigt.[1]

Nun können wir den Ausdruck in montana, ins Gebirge, näher untersuchen.[2] Derselbe findet sich hier nicht das erste Mal: Josue 15, 48 ff. zählt zum Besitze des Stammes Juda (vgl. 15, 20) auch 48 Orte, die »auf dem Gebirge« waren. In den Zeiten der Könige verstand man unter dem Gebirge Juda wohl das ganze Hochplateau von Judäa,

---

[1]) Vgl. Buhl, Geogr. Pal., 16 ff., 89; Meistermann, La patrie de S. Jean B., p. 57 sv.; K.-L., IX², 1278; Döller, Geographische und ethnographische Studien etc., S. 209 f., 46.

[2]) Sieh Meistermann, l. c. p. 57 svv.; Schick in Z. D. P. V., 1899, S. 87 ff.

wovon Jerusalem der Mittelpunkt war. König Jonathan baute, nachdem er den Berg Ophel in Jerusalem befestigt hatte, auch Städte im Gebirge Juda und Forts in den Talschluchten (2 Par. 27, 3. 4). 1 Makk. 10, 69 ff. läßt Apollonius dem Hohenpriester Jonathas sagen, er solle nicht im Gebirge (ἐν τοῖς ὄρεσιν) trotzen, sondern, wenn er auf seine Kraft vertraue, in die Ebene von Jamnia herabsteigen. Jer. 31, 15 wird auch die Bethlehemgegend »Gebirge« genannt: »Eine Stimme des Klagens und Weinens hört man ‚auf dem Gebirge'. Rachel beweint ihre Kinder ...«

Letztere Angabe unterscheidet sich aber, wie Lk. 1, 39, von den früheren durch ihre spezielle Bestimmung. Aber auch bei den Profanschriftstellern Flavius Josephus und Plinius kommt dieser Ausdruck vor. Ersterer[1]) teilt Judäa in elf Stammbezirke oder Toparchien mit Jerusalem an der Spitze, Idumäa mit eingeschlossen. Plinius[2]) gibt zehn Toparchien an, jedoch ohne Idumäa: Jericho, Emaus, Lydda, Joppe, Akrabata, Gophne, Thamna, Betholeptepha, Orine, in welcher Jerusalem lag (damals zerstört), und Herodion. Eine Vergleichung beider Listen ergibt, daß Flavius Josephus für Orine = Engeddi hat. Dieses ist aber ein einzelner Ort am Toten Meere und kann damals nicht wohl eine eigene Toparchie gewesen sein, sondern gehörte in den Kreis Herodion. Baurat Schick vermutet nicht mit Unrecht, dem Flavius Josephus müsse hier ein Versehen passiert sein, indem er Engeddi (»'aindschidi«), die Bocksquelle, für 'Ain Karim, die Weinbergsquelle, geschrieben hat, was ihm leicht passieren konnte, weil die Weinberge der Bocksquelle von jeher sehr berühmt waren.[3]) Dieses zeigt auch die Vergleichung mit Plinius, der für den Eigennamen des Hauptortes den Namen der Gegend gibt: Orine = »ἡ ὀρεινὴ χώρα« = die gebirgige Gegend; denn da Plinius sagt, daß Jerusalem in dieser gelegen sei, muß ihr auch bei Flavius Josephus ein Bezirk der gleichen Lage, aber nicht einer am Toten Meere entsprochen haben.

[1]) B. J., III, 3, 5. [2]) Historia nat. 5, 15. [3]) A. a. O. S. 88 f.

Hierher ist auch die Bemerkung der Apokryphen zu beziehen, daß sich Elisabeth mit dem Kinde Johannes vor den Häschern des Herodes »ins Gebirge« zurückgezogen habe. Darauf kommen wir noch zu sprechen.[1])

Diese Tatsachen zwingen zum Schlusse, daß man unter Lk. 1, 39: montana, Bergland, nicht einen allgemeinen Ausdruck, sondern eine Lokalbezeichnung zu verstehen hat. Auch die Tradition, wie wir noch sehen werden, bestätigt dieses. Gehen wir indes daran, mit Hilfe dieses Ausdruckes und der Bezeichnung πόλις Ἰούδα die einzelnen Ansichten über den Geburtsort Johannes des Täufers zu beurteilen.

2. Unwahrscheinliche Ansichten. Ganz unhaltbar und heute von niemandem mehr verteidigt ist die Meinung, Machärus, Sebaste oder Emesa sei die Heimat des Täufers gewesen. Sie beruht auf der Verwechslung des Ausdruckes »dies natalis« als Todestages mit dem Geburtstage, wie es in den alten Martyrologien heißt.[2])

Bethlehem hielt wahrscheinlich erst Georg Cedrenus[3]) für die Heimat des Johannes. Vor dem 11. Jahrhundert findet sich keine solche Ansicht. Es wäre auch ἡ πόλις zu schreiben.[4]) Auch diese Meinung hat heute keine Verteidiger mehr.

---

[1]) Vgl. E. Hennecke, N. T. Apokryphen, Tübingen 1904, S. 165 ff; A. Berendts, Zacharias-Apokryphen und -Legenden, Leipzig 1895, S. 67 ff.

[2]) *a)* Machärus: Das dem hl. Hieronymus fälschlich zugeschriebene Vetus Occident. Eccl. Martyrologium de die 24. Junii sagt: In Machaerunte castello (ubi qualiscumque Josephus asserit Jo. B. fuisse decollatum) Conceptio Jo. B.; vgl. dazu Acta S. S. Junii, t. IV, § III, 58, p. 703. *b)* Idem Martyrol. d. d. 29. Aug.: In provincia Palaestinae, in civitate Sebastia, natalis S. Joannis Bapt. — In einem Ex. steht statt natalis: passio. Cf. Acta S. S. l. c. § III, 64, p. 705. — Nach Sebaste wurde der Leichnam Joh. gebracht und beigesetzt. Vgl. Rufin., Hist. Eccl., II, 28, M. L. XXI, 536. Hier. de situ et nom. heb. loc. M. L. XXIII, 990. (Cf. Meistermann, l. c. p. 20.) *c)* Idem Mart. l. c.: In Emesa, civitate Phoeniciae prov., natalis J. B., quo die decollatus. Cf. Acta S. S. l. c. § III, 64, p. 705.

[3]) Hist. comp., M. G. CXXI, 363 ff.

[4]) Vgl. Schanz, Kommentar zu Lukas, S. 63.

Auch Jerusalem wurde für den Geburtsort des Vorläufers angesehen. Calmet und Abbé Fillion schreiben dem hl. Ambrosius diese Meinung zu [1]); Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Bonaventura, Albertus, Bernardin von Siena, Teophylakt [2]) sprechen sich für die heilige Stadt aus. Weil aber Jerusalem zum Stamme Benjamin gehörte, so mußten diese wohl statt der Worte »in eine Stadt Juda« setzen: Judäas. Estius [3]) sagt dazu: Wenn Lukas von Jerusalem sprechen wollte, hätte er es mit seinem Namen genannt, wie er es sonst überall tut. Diese Meinung hängt wahrscheinlich mit der unrichtigen Ansicht der älteren Erklärer zusammen, Zacharias sei Hoherpriester gewesen. [4]) In diesem Falle hätte seine Residenz natürlich Jerusalem sein müssen. Diese Ansicht ist aber unrichtig und steht in Widerspruch mit Lk. 1, 5: ἱερεύς τις; es müßte vielmehr heißen: ἀρχιερεύς (vgl. Apg. 4, 1; Lk. 3, 2). Diese Anschauung hängt auch mit jener über den Verlauf und die Art und Weise des Opferdienstes zusammen.

Hebron. [5]) In der schon berührten Erwägung, Zacharias müsse eine Priesterstadt bewohnt haben, schloß man

---

[1]) Calmet, Comm. lit. in Evang. S. Luc. VII, p. 398; Fillion vgl. Meistermann, l. c. 22.

[2]) S. Isidor, De ortu et obitu Patrum c. 66, M. L. LXXXIII, c. 147; Beda V. in Lc. Expos. I, 2, M. L. XCII, 348; Bonav., Comm. in Ev. Lc. Op. om. 1895, t. VII, p. 22. — Alb. Mg. Expos. in Ev. Lc. Op. Om. ed. Steph. Borgnet, Par. 1894, t. XXII, p. 116: Ecce quo abiit: ad locum templi, ubi cultus erat Dei, . . . Jerusalem (Ps. 121, 3), templum honorans auctore templi, quem in utero habuit. — Theoph. in Ev. Lc., M. G. CXXIII, 694.

[3]) Estii Annot. in difficiliora S. Script. loca, Antverp. 1699, p. 489.

[4]) Vgl. S. Ambr. Expos. in Evang. Luc. l. I, c. 22, M. L. XV, 1542. — S. Aug. Expos. in Jo., tract. 49, M. L. XXXV, 1758: Der Hohepriester allein hatte das Recht, Weihrauchopfer darzubringen. — S. Chrysostomus, De incomp. Dei nat. II, M. G. XLVIII, c. 1711: Zacharias war ein bewunderungswürdiger Mann, erhoben zur Würde des Hohenpriesters, dem Gott die Führung des Volkes anvertraut hatte. — Daß auch Petrus Chrysologus, Beda, Rhabanus Maurus, Theophylakt und Sophronius von Jerusalem dieser Ansicht waren, sieh bei Meistermann, l. c. p. 25.

[5]) חֶבְרוֹן, associatio oder vielleicht besser Χεβρών LXX, arab. el Chalîl, der Freund (Gottes). Ḥabiristadt, vgl. Döller, Studien, S. 16.

später auch auf eine solche, und hierfür kam in erster Linie Hebron in Betracht. Nach Meistermann findet sich diese Behauptung zuerst im römischen Martyrologium des Abtes Notker von St. Gallen (10. Jahrhundert), welcher sagt[1]: Man glaubt, daß Johannes geboren und erzogen wurde in Hebron, einer Stadt Judas, welche als Asylplatz den Priestern und allen Nachkommen Aarons zugewiesen wurde. Baronius[2] schloß sich dieser Meinung an, ebenso Toletus, Tirinus, Beza, Grotius, Cornelius a Lapide, Lightfoot, unter den neueren Bisping, Sepp, Keim, Grimm, Hoffmann u. a.[3] — Hebron könnte nach den bloß aus der Bibel geschöpften Argumenten allerdings die Heimat des Täufers sein; sie ist eine altberühmte Stadt, nach Jos. 14, 15; 15, 13; 21, 11 u. a. Kiriath-Arba, die Stadt des Arba des Enakiters (oder die Vierstadt?), heute von den Arabern nach dem Ehrennamen Abrahams el Chalîl, der Freund (Gottes), genannt. Sie liegt auf dem Gebirge Juda, etwa sieben Stunden südlich von Jerusalem, und ist die älteste unter den noch bestehenden biblischen Städten Palästinas. Schon in der Partriarchenzeit (Gen. 13, 18; 14, 13; 18, 1; 23, 2; 35, 27; 37, 14; 49, 29 ff. u. a.; Makhpelah!) spielte sie eine Rolle.[4] Nach der Eroberung des Heiligen Landes durch die Israeliten erhielt sie Caleb, und dieser vertrieb die Enakiter[5]; dann wurde die Stadt eine Priesterstadt, eine der sechs Freistädte[6], und gilt noch heute neben Jerusalem, Tiberias und Safed als eine der vier heiligen Städte der Juden. Nach dem Exil faßten die Juden zwar dort wieder festen

[1]) Canisius, Mon. thesaurus, Amst. 1725, p. 1174 (M. p. 31).

[2]) Appar. ad Annales Eccl. I; cf. Wouters, In conc. Ev., c. II, qu. 3, p. 111.

[3]) Vgl. Schanz, Komm. zu Lk. 93 f. — Bisping, Lk., S. 162: Nach der Tradition(!) wird Hebron für den Geburtsort Johannes gehalten. Sepp-Haneberg, Leben Jesu, S. 5: Die Priesterstadt des Zacharias ist Hebron »im jüdischen Geb.«, wie auch Jos., B. J., IV, 9, 9 sie bezeichnet: κεῖται δὲ αὐτὴ κατὰ τὴν ὀρεινήν. — F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, Paris 1903, III, p. 1156, führt die Ansichten referierend auf.

[4]) Vgl. B. J., IV, 9, 7. [5]) S. Hier. de sit. et nom. heb. loc. n. 190, M. L. XXIII/3, col. 934 f.: Fuit Chebron metropolis Enacim, quos gigantes et potentes intelligere debemus. [6]) Flav. Jos. Antt. V, 1, 24; 2, 3.

Fuß (2 Esdr. 11, 25), aber die Stadt ging später in Edomiterbesitz über. Erst Judas der Makkabäer eroberte sie zurück (1 Makk. 5, 65)[1]); von da an bleibt Hebron eine Stadt von Oberidumäa, und sie wurde seit Hyrkan bis zu Herodes dem Großen und der Zerstörung Jerusalems ununterbrochen als Stadt Idumäas bezeichnet, aber niemals als Stadt von Juda.[2]) Dieser Umstand ist für die Lösung der Frage wichtig, aber für Hebron als Heimatsort des Täufers sehr ungünstig. Weil aber Hebron eine Priesterstadt, im Gebirge und nicht weit von Jerusalem gelegen war, konnte sie leicht als Geburtsort betrachtet werden.

Gegen diese Annahme ist nun hauptsächlich zu sagen: 1. Der Charakter Hebrons als alter Priesterstadt beweist, wie schon erwähnt, für die nachexilische und um so mehr für die messianische Zeit gar nichts. 2. Hebron kann um diese Zeit nicht mehr im eigentlichen Sinne eine Stadt Judas genannt werden, sondern ist eine Stadt von Oberidumäa. 3. Gegen Hebron spricht weiters, was besonders wichtig ist, das Fehlen jeder Lokaltradition, die auf sie als Heimat des Täufers hinwiese. Weder im Laufe der Jahrhunderte, noch heute deutet auch nur eine Spur auf eine solche Tatsache hin. Die Itinerarien berichten nur von Andenken und Erinnerungen an die Partriarchengräber.[3]) Nun würden aber einen so wichtigen Platz wie den der Geburt des Täufers, des größten Propheten, schon die Juden, die den Johannes sehr schätzten,

---

[1]) Vgl. Antt. XII, 8, 6; Riehm, Hwb., I, 604; Hastings, A Dictionary Bible, II, 338f.

[2]) Vgl. Flavius Josephus, B. J., IV, 9, 9: Der Unterfeldherr Cerealis verwüstete »das sog. Obere Idumäa, und nachdem er Kaphethra verbrannt und Kapherabis erobert hatte, rückte er gegen eine andere Stadt, das altehrwürdige Hebron, vor, das im Berglande, nicht weit von Jerusalem, liegt«.

[3]) Der Pilger von Bordeaux, 333, Antonin von Piacenza oder vielmehr der »Anonymus« (530), Arkulf (6. Jahrhundert), beschreiben das Grab des Abraham, Willibald (8. Jahrhundert) und Säwulf (12. Jahrhundert) erwähnen dasselbe als von einem Kastell umschlossen; Benjamin von Tudela (1163) fand die alte Stadt in Ruinen und die neue im Felde von Makhpelah erbaut. Vgl. Hastings, l. c. II, 339.

noch mehr aber die Christen nicht haben vergessen können; sie hätten ihn sicher durch irgendein Monument, ein Haus oder eine Kirche bezeichnet, wie es sonst überall der Fall ist. In Hebron findet man aber nicht einmal Ruinen, die daran erinnerten. Beschreibungen der Stadt, wie sie heute ist, erwähnen nur den Haram, die über dem Grabe des Abraham, der Makhpelah, erbaute Moschee, die Burg Davids und zwei Teiche, ferner den Abrahamsbrunnen und das Haus Abrahams, Ramet-el-Chalîl, Ruinen eines kolossalen Gebäudes aus Quadern von hartem Muschelkalk, endlich alte Judengräber und die berühmte Terebinthe Abrahams, eine halbe Stunde von der Stadt.[1]) Niemals und nirgends aber gewahrt man eine Erinnerung an Zacharias, Elisabeth oder Johannes. Das wäre sicher nicht der Fall, wenn in den ersten christlichen Jahrhunderten Gründe vorhanden gewesen wären, deren Wohnsitz in Hebron zu fixieren. Von Hebron ist also endgültig abzusehen.

Juṭṭah. Adrian Reland, der »erste Bahnbrecher auf dem Felde der Biblischen Geographie« (Schick), hat in seinem Werke »Palästina« vor schon fast 200 Jahren vermutet, Juṭṭah (juṭṭa) sei der Wohnort des Zacharias und der Elisabeth gewesen, denn der Ausdruck: πόλις Ἰούδα: Stadt Juda, Lk. 1, 39, sei wohl durch eine Textverderbnis oder eine fehlerhafte Aussprache aus πόλις Ἰούτα entstanden.[2]) Mehrere Exegeten und Forscher teilten seine Meinung, auch Robinson und Seetzen (1807) traten seiner Ansicht bei und identifizierten den Ort mit dem heutigen Dorfe Juṭṭah.[3]) Tatsache ist, daß Juṭṭah, ein südlich von Hebron gelegener Ort, schon Jos. 15, 55 als יֻטָּה, Jos. 21, 16 als

---

[1]) Riehm, Hwb., I, 605 f.; Socin-Baedeker^3, S. 172 ff.

[2]) Palästina, Utrecht 1714, II, S. 870; vgl. Meistermann, l. c. p. 67 f.; Schick, a. a. O. S. 82.

[3]) Dieselben a. a. O. — Ferner: Wettstein, Paulus, Olshausen, Rosenmüller, Raumer (Geogr. Pal.), Ritter (Erdkunde), Winer, Renan, Mayer, Weiß, zum Teil Reischl u. a. Vgl. Schanz, Lk. S. 94: unwahrscheinlich. Doch sagt Robinson, Palästina, deutsche Ausgabe, Halle 1841, III, 193: Es scheint, daß Gründe vorhanden sind, die Richtigkeit der Meinung Relands, daß dies vielleicht der Geburts-

יֻטָּה unter den Städtenamen bei der Eroberung des Landes durch die Israeliten vorkommt, daß es anfangs dem Stamme Juda zugeteilt, später an die Priester (Jos. 21, 12—16) gegeben und fortan eine Priester- und Asylstadt wurde. Wenn nun auch dieses Moment und die Lage hier vorhanden sind, verhält es sich doch mit Juṭṭah ebenso wie mit Hebron, ja sogar noch etwas ungünstiger, weil es südlicher liegt. Abgesehen davon, muß es auch auffallen, daß der Name Juda und Juṭṭah sich nicht decken. Es ist nun aber sehr schwer denkbar, daß Abschreiber oder die Evangelisten selbst die Buchstaben T und Δ verwechselt hätten [1]), zumal da der Ort heute noch, wie schon zur Zeit Josues, mit »t« geschrieben wird, also der Name auch niemals anders gelautet haben kann. Dazu kommt auch hier dieselbe Erwägung wie bei Hebron: der Mangel jeglicher Lokaltradition. Weder in Hebron noch hier gibt es auch nur einen Stein, der für diese Annahme spräche. Juṭṭah war zur Zeit des Eusebius [2]) ein großes Dorf, 18 römische Meilen von Eleutheropolis, und existiert noch heute unter seinem alten Namen als ein ansehnlicher, von Mohammedanern bewohnter Ort, etwa zwei Stunden südlich von Hebron, ohne alle Merkwürdigkeiten. Wenn also, sagt Schick mit Recht, weder aus der Tradition noch aus der Beschaffenheit des Ortes, noch aus der Geschichte der Beweis für die Richtigkeit der erst seit 180 Jahren angenommenen Ansicht vorgebracht werden kann, so sollte billig dieser Irrtum aufgegeben werden.

---

ort Johannes ist, anzuzweifeln (Schick, 82). Dafür auch Riehm, H. B., 817. Dagegen vgl. Buhl, Geogr. Pal., 163: Die seit Reland von mehreren angenommene Vermutung, Juṭṭā (Jaṭṭā) sei Lk. 1, 39 unter dem Namen Juda erwähnt, ist ganz wertlos.

[1]) Schick, 82 f.: v. Starck, Palästina und Syrien, Berlin 1894, S. 96. — Merkwürdigerweise ist neuestens Th. Zahn (Neue kirchliche Zeitschrift, XVIII, 1907, S. 293 f.) gerade aus dem Grunde: Error exauditu oder Fehler durch Abschrift, für Juṭṭa eingetreten.

[2]) Onom. sacra² (Lagarde), 266, 49 s. v. Ἰεττάν. φυλῆς Ἰούδα, πόλις ἱερατική. ἔστι νῦν κώμη μεγίστη Ἰουδαίων, Ἐλευθεροπόλεως ἀπὸ σημείων ιή πρὸς νότον ἐν τῷ Δαρωμᾶ.

Erwähnen wir nur noch kurz, daß vereinzelt auch anderen Orten diese Ehre zugedacht wurde: Le Camus glaubte im Orte Juda im Stamme Nephthali, Germer-Durand in einem elenden Neste bei Hebron, jetzt Bêt Zakârjâ, C. Mommert in Jaththa (Beit-Chaar) den richtigen Ort gefunden zu haben.[1]) Für eine nähere Erörterung dieser Ansichten sei auf die Ausführungen bei Meistermann verwiesen.

3. Der Heimatsort nach der Tradition. Die bisher aufgeführten Annahmen beweisen, daß die bloß auf Grund der Heiligen Schrift ohne die Tradition gebauten Schlüsse nicht eindeutig bestimmend sind. Es muß daher als weitere Instanz die Geschichte und die Tradition angerufen werden. Diese entscheidet sich für Ain Karim, ein $1^1/_2$ Stunden westlich von Jerusalem liegendes Dorf. Welche Gründe können für dessen Anspruch auf die Ehre, die Heimat des Täufers gewesen zu sein, geltend gemacht werden? Wenn es das sein will, müssen wir erst fragen: Kann Ain Karim überhaupt diese Stadt sein? Ist es so alt, ist es ein alttestamentlicher Ort? Wäre dieses nicht der Fall, so nützte uns alle Tradition nichts.

a) Ohne allen Zweifel ist Ain Karim ein alter Ort, so gut wie die anderen erwähnten. Eine so fruchtbare Gegend mit einer so schönen Quelle, die dem Orte den Namen gab (›Weinbergquelle‹), ist auf jeden Fall schon sehr früh besiedelt worden.[2]) Ain Karim ist eine biblische Stadt. Das Buch Josue zählt (zwar nicht im hebräischen Urtext, wohl aber in den LXX) im Verzeichnis der ereroberten Städte, im Gebirge Judas elf Städte, worunter ein Charem vorkommt (Jos. 15, 60/59 a). Karim selbst findet sich sonst wohl nicht im Alten Testament; höchstens der Ausdruck 2 Esdr. 7, 35, im Verzeichnis der nach Jerusalem zurückgekehrten Juden, nach Städten angeführt: »Der Söhne Charems (LXX: υἱοὶ Ἡράμ, Vulg. Harem) 320«, wird von manchen (z. B. Schick) auf die

---

[1]) Vgl. Vigouroux, l. c. p. 1156 sv.; Revue bibl. 1892, p. 107 sv., 1894, p. 444 sv.; Séjourné in Revue bibl. 1895, p. 260 sv. Näheres bei Meistermann, p. 76 svv. [2]) Schick, a. a. O. S. 86.

Bewohner von Ain Karim bezogen. Auf jeden Fall läßt sich indes annehmen, daß ein solcher Ort nach der Rückkehr wieder besetzt worden ist, wenn auch vielleicht durch andere als die alten Bewohner, und etwa gerade durch Priester, da der Ort nicht weit von Jerusalem entfernt war; das ist doch viel wahrscheinlicher als eine Wiederbesetzung von Hebron oder Juṭṭah, wenn man nur die Unsicherheit der Verhältnisse, die einem Zustande im eroberten Feindesland gleichen, bedenkt.

Die weitere Frage nach der Identität des alttestamentlichen und des neutestamentlichen und späteren Karims bejahen die Exegeten ziemlich einstimmig.[1] Danach steht es denn fest und sicher, daß Ain Karim eine biblische Stadt im Stamme Juda ist, im Gebiete Jerusalems gelegen, in der Toparchie Orine im Gebirge. Ain Karim kann also ganz gut der Geburtsort des hl. Johannes sein.

b) Ain Karim kann sich auf eine ununterbrochene Tradition zu seinen Gunsten berufen. Zunächst muß auch für unseren Ort gelten, was man für die historische Treue der Tradition bezüglich der für die heilige Geschichte wichtigen Orte im allgemeinen anführt: jene Orte, die den Christen zufolge ihrer Beziehung zu den großen heilsgeschichtlichen Ereignissen besonders teuer waren, konnten ihnen nicht leicht aus dem Gedächtnis schwinden. Sie besuchten diese und erinnerten sich immer wieder mit Andacht und Freude an diese Ereignisse, und die Bedeutung der Orte für die Christen pflanzte sich von Generation zu Generation fort. Die große Katastrophe der Zerstörung Jerusalems konnte dieses Andenken nicht vernichten, da der Geburtsort des Johannes still und einsam im Gebirge lag. Wenn wir auch aus der ersten christlichen Zeit keine direkten Argumente, die für Ain Karim sprechen, zur Hand haben, so liegt die Tradition deswegen nicht im Argen.

---

[1]) Sieh die bei Meistermann, l. c. p. 104 zitierte Literatur: Robinson, Wilson, Conder und Kitchener, Sepp, Tobler, Hummelauer u. a. Besonders vgl. die Identifizierung mit Bethacarem Jerem. 6, 1 und 2 Esdr. 3, 14 (LXX: Βηθχαρίμ Jerem., Βηθαχάρμα Esdr.)

Anderen Orten, die trotzdem unwidersprochen als die alten biblischen gelten, ergeht es hierin auch nicht besser.

Die ältesten nichtkanonischen Dokumente, die Apokryphen, geben uns zwar keine bestimmten Hinweise, aber doch indirekte Stützen. Da ihnen Zacharias Hoherpriester ist, so scheinen sie allerdings Jerusalem als den Geburtsort des Johannes anzunehmen. Aber sie verlegen wenigstens den Zufluchtsort der Elisabeth und ihres Kindes ins Gebirge. Dafür kommt besonders das Kindheits-Apokryph, das sogenannte Protoevangelium Jacobi, in Betracht.[1]) Wo es den bethlehemitischen Kindermord bespricht, berichtet es uns[2]): Da nahm Elisabeth ihren Sohn und floh ins Gebirge; 5, 1: Und es überkam Elisabeth, welche im Gebirge war, großer Schrecken, und sie rief: »Berg Gottes, nimm mich auf!« — Vom Kap. 7 an wird der Aufenthaltsort desselben bereits Wüste genannt. Sozusagen eine Erinnerung an die Apokryphen, ein üppig rankender Schößling der Tradition, die den Vater des Johannes mit dem Propheten Zacharias verwechselte, verlegte nach Ain Karim auch das Grab des Zacharias, unfern dem Philippsbrunnen. Antoninus Martyr[3]) berichtet von einer schön geschmückten Kirche unweit dieses Brunnens, die dem Zacharias geweiht sei und an der Stelle stehe, wo er von Herodes ermordet worden sei. Das Onomastikon des Eusebius und des hl. Hieronymus berichtet über den Ort zwar nichts, wohl aber letzterer an anderer Stelle.[4])

Den zweiten Hinweis finden wir gegen das Ende des 4. Jahrhunderts. Der Bischof Petrus von Sebaste in Arme-

---

[1]) Vgl. Hennecke und Berendts a. a. O. [2]) Uspensky-Kodex, Mosk. 2, 2. [3]) Geyer, Itinera Hierosolymitana, c. 32; p. 180, 1 (C. SS. E. L. t. XXVIII).

[4]) Comment. in Jeremiam lb. II, c. 6, ad Jeremiam 6, 1; M. L. XXIV, 881/82, coll. 748 f.: »Thecuam quoque viculum esse in monte situm, et XII millibus ab Hierosolymis separatum, quotidie oculis cernimus. Inter hos alius vicus est, qui lingua Syra et Hebraica Bethacarma (בֵּית־הָ־כֵּרְמָא) nominatur, et ipse in monte positus. Vgl. die Schreibweise: Bei LXX Βαιθαχαρμά und Βηθθαχάρ. Hieronymus in Ms. Sancyrig. Bethacharem, Sangerm. dasselbe und Bethacharim.

nien erwähnt eine Kirche des Zacharias im Territorium von Aelia (Jerusalem), welche bezeuge, daß sich Maria aufmachte und zu ihrer Base Elisabeth begab.[1] Gegen 530 erwähnt der Archidiakon Theodosius dasselbe Heiligtum, indem er sagt: »Von Jerusalem bis zum Platze, wo Elisabeth, die Mutter Johannes des Täufers wohnte, rechnet man fünf Meilen.«[2] Diese Entfernung stimmt ganz genau mit der heutigen Distanz von Jerusalem nach Ain Karim.

In den sonstigen Itinerarien lassen sich leider keine positiven Angaben über den Geburtsort entdecken. Es scheint in späteren Jahrhunderten die irrige Meinung Platz gegriffen zu haben, Zacharias habe als Hoherpriester in Jerusalem gewohnt, wie wir es von Beda Venerabilis wissen. Schließlich zeigt Epiphanius der Hagiopolite aus dem 9. oder 11. Jahrhundert an, die Vaterstadt des Johannes sei zwischen Jerusalem und Emmaus am Berge Karem gelegen.[3] Eugesippus (1140): Ain Karim ist vier Meilen von Jerusalem und sechs Meilen von Bethlehem entfernt. Theodorich (1172) sagt: Vom Kreuzkloster kommt man nach St. Johann; dieser Platz ist genannt das »Gehölz«, wo Zacharias und Elisabeth, die Eltern des Johannes, lebten, und diese Berge sind genannt Belmont, die schönen Berge.[4]

Mit den Kreuzzügen nehmen die Nachrichten über und die Zeugnisse für Ain Karim bedeutend zu; wir brauchen also nur auf die Monographien von Meistermann und Schick zu verweisen.[5] Die Bemerkung Socin-Baedekers[6], erst zur Zeit der Kreuzfahrer sei die Geburt Johannes

[1]) Tract. de divinitate Jesu Christi co. Ennom. Fragments, Beyrouth 1902. — Meistermann, l. c. p. 126 sq.

[2]) C. SS. E. L. vol. XXXVIII, Geyer, It. Hieros., Theod. cap. 6 (S. 140, 5): De Hierusalem usque ubi habitavit mater domni Johannis Baptistae, milia V.

[3]) Enarratio Syriae et Pal., M. G. CXX, c. 263 (vgl Meistermann, p. 133): Sechs Meilen westlich von Jerusalem Καρμήλιον ὄρος, τὰ γονικὰ τοῦ προδρόμου.

[4]) Schick, a. a. O. S. 89. [5]) Meistermann, l. c. p. 134—152, Schick, a. a. O. S. 89. [6]) Palästina, S. 166 f.



hierher verlegt worden, entspricht einfach nicht den historischen Tatsachen.

Bemerkenswert sind die Beobachtungen, die Baurat Schick über die Tradition von Ain Karim gemacht hat. Wir führen daraus einiges an[1]: In Ain Karim gibt es eine Ruine mit Namen Mar Zakarja, dem Namen des Vaters des Täufers. Es ist ein uraltes Bauwerk am felsigen Abhang des Berges, einige Minuten westlich von der Quelle, etwas hoch gelegen. Einige Minuten nordwestlich von der Quelle liegt das Dorf Ain Karim mit dem St. Johannes-Kloster. In den Berichten wird zwischen der Wohnung der Elisabeth oder dem Begrüßungsplatze, wo das Magnifikat gesprochen wurde, und dem Orte, wo Johannes geboren sein soll, ein Unterschied gemacht. Beide Orte werden an zwei verschiedenen Stellen, ungefähr zehn Minuten auseinander, gezeigt. Nach Schick ist das ein Beweis für die Echtheit des Platzes. Hätte man zu irgendeiner Zeit aufs Geratewohl, eben weil man den Geburtsplatz des Täufers haben wollte, eine Stelle erst gesucht, so hätte man gewiß nur einen Platz, die Wohnung oder das Haus des Zacharias, angegeben, und zwar zugleich als Wohnhaus, Begrüßungsplatz und Ort der Geburt des Vorläufers. Bis heute ist noch nicht festgestellt, warum Johannes an einem anderen Orte als im Hause seines Vaters geboren sein soll. Man erklärt dies so, daß die Geburt in der Wohnung, die Zacharias in der Ortschaft inne hatte, die Begegnung Marias und die Beschneidung des Kindes in dem etwas entfernten Landhause stattgefunden habe. Das ist möglich, die Sache kann aber auch einen anderen, uns heute nicht bekannten Grund gehabt haben.[2]

[1]) S. 88 ff.

[2]) Näheres über die Geschichte beider Orte: Tobler, Topographie Palästinas, Berlin 1856, II, 344 ff. Vom Mar-zakarja sagt Tobler (II, 355): Es entsteht im Christen ein wehmütiges Gefühl beim Anblick dieser Trümmer vom Hause des Zacharias und der Elisabeth. Der Platz ist mit Ringmauern umgeben, das Hauptgebäude 24 *m* lang, 15 *m* breit; die Mauern sind sehr dick und einige Gewölbe sehr fest, so daß sie gut 1500 Jahre stehen können und vielleicht ihre Erbauung in die Zeit zwischen Kon-

Warum hätte man dieses Rätsel geschaffen, wenn der Sache keine Wahrheit zugrunde läge? Die Tradition beider Plätze geht sehr weit zurück, und an beiden Stellen standen Kirchen, die in den Pilgerberichten erwähnt sind und neuerdings aufgefunden wurden.

Das heutige Ain Karim[1]) ist ein liebliches Dorf mit etwa 2500 Einwohnern, darunter über 350 Katholiken. Es liegt in sehr schöner, fruchtbarer Gegend über 1½ Stunden = 7½ Kilometer von Jerusalem, auf einem etwas steinigen Hügel mitten in einem Tal, rings von felsigen Abhängen umgeben, mit Wein- und Ölpflanzungen. »Die weißen Häuser auf dem dunklen Hintergrunde der schlanken Zypressen, die Weinpflanzungen, die stufenförmig vom Bette eines kleinen Baches hinabsteigen, heben sich sehr lieblich und anmutig ab gegen die grauen Felsmassen ringsum, die nur von einigen Wachttürmen und Schlössern mit spärlichen Gruppen von Terebinthen gekrönt sind.« Die Quelle Ain Karim sprudelt heute ebenso kräftig wie ehemals; sie wird seit dem 14. Jahrhundert zum Andenken an den Besuch der seligsten Jungfrau Marienquelle genannt.

Das Hauptheiligtum von Ain Karim ist die Geburtsstätte des hl. Johannes. Sie wird von dem großen, festungsähnlichen Johannes-Kloster, das von den Franziskanern bewohnt wird, eingeschlossen. Dieses wurde auf Verwendung Ludwigs XIV., nachdem es lange Zeit in Ruinen gelegen, wieder hergestellt und den Franziskanern zugewiesen. Diese bauten das Kloster und die Kirche von neuem auf und haben beide seit dieser Zeit inne. Wegen der schönen Kuppel und des Mosaikbodens verdient die Kirche zu den schönsten neueren Kirchen Palästinas gezählt

---

stantin und Chosroes II. fällt. Daß vom eigentlichen Haus des Zacharias außer der Felswand und Höhle sowie dem Brunnen nichts mehr steht, versteht sich von selbst, denn beim Bau des jetzigen Sanktuars mußte das bisherige Haus größtenteils weggetan werden. — Die Kreuzfahrer schrieben den Ort, respektive den Bau der hl. Helena zu. Vgl. dazu auch Meistermann, 153 ff. Über andere beit-zakarjâ vgl. Schick, S. 90.

[1]) Socin, a. a. O. 166 ff.; Meschler, Leben Jesu, I[5], S. 105; Meistermann, 161 ff.; vgl. Schuster-Schäfer, Hb.[6], II, 67.

zu werden. Sie ist dreischiffig, vier Pfeiler tragen die Kuppel, den Boden schmücken noch zum Teile alte Mosaiken. Der Hochaltar ist dem hl. Zacharias, die südliche Kapelle dem Geheimnis der Heimsuchung geweiht. Im nördlichen Seitenschiff führen sieben Stufen in eine Krypta zur Geburtsstätte Johannes des Täufers hinab, wo fünf Reliefs aus weißem Marmor mit Darstellungen seines Lebenslaufes in die schwarze Wand eingelassen sind.[1]

Westlich von St. Johann, in einer Entfernung von zehn Minuten, liegt das Kirchlein der Heimsuchung, das 1861 an der Stelle, wo nach der Überlieferung Zacharias ein Landhaus hatte und Elisabeth mit Maria zusammentraf, auf den alten Grundlagen wieder aufgebaut wurde. Es trägt ebenfalls eine kleine Kuppel; an der linken Wand steht ein Altar zur Beschneidung des hl. Johannes; neben ihm zur Rechten führt eine Treppe in eine Krypta hinab, wo der Altar der Heimsuchung steht, daneben ein Brunnen mit köstlichem Wasser. An der rechten Wand bezeichnet eine Vertiefung den angeblichen Ort, wo nach der Legende Elisabeth ihren Sohn vor den Häschern des Herodes verbarg. Es befanden sich dort auch noch Ruinen einer großen Kirche, die die Kaiserin Helena gebaut haben soll, und eines stattlichen Nonnenklosters. Über die sogenannte Johanneswüste werden wir später gelegentlich noch sprechen.[2] Außer dem Franziskanerkloster ist auch noch jenes der Sionsschwestern[3] mit dem Grabe des Konvertiten P. Ratisbonne zu erwähnen.

Viele Pilger kommen jährlich nach Ain Karim, um diese ehrwürdigen Stätten zu besuchen und sich in die Zeit zu versetzen, wo sich jene erhabenen Geheimnisse hier zutrugen. Diesen wenden auch wir uns jetzt zu.

---

[1]) Geschichte und Beschreibung der Geburtskirche des Johannes bei Meistermann, l. c. p. 178 sqq.

[2]) Darüber vgl. Mislin, Heilige Orte, III, 126 f.; über St. Johann, denselben, III, 130 ff.; Gatt, Beschreibung über Jerusalem (Waldsee 1877), 350 ff.; Wüste: Meistermann, l. c. p. 209 sqq.

[3]) Auf dem Bergrücken, dem Dorfe gegenüber, in schöner Lage (Socin, 167).

3. Kapitel. Zacharias und Elisabeth.

»In den Tagen Herodes', des Königs von Judäa, war ein Priester mit Namen Zacharias, von der Priesterklasse Abia; sein Weib war eine von den Töchtern Aarons und hieß Elisabeth. Es waren aber beide gerecht vor Gott, und sie wandelten in allen Geboten des Herrn untadelig. Und sie hatten kein Kind, denn Elisabeth war unfruchtbar, und beide waren in ihren Tagen schon vorgerückt.« (Lk. 1, 5—7.) Mit diesen Worten führt uns Lukas in das Haus der Eltern des Täufers ein, und zwar schildert er sie uns nach einer dreifachen Seite, welche für ihren Sohn von besonderer Bedeutung ist; er hebt hervor: 1. den Adel der Geburt, 2. den Adel der Gesinnung und Religiosität, 3. ihre Kinderlosigkeit.[1])

1. *a)* Der Priester Zacharias. Der hervorgehobene Umstand der Zeit bildet zur Schilderung den nicht eben erfreulichen Hintergrund. Wir haben diese Zeitverhältnisse schon beleuchtet. Um so lichter und trostreicher ist das vorgeführte Bild selbst. Im Hause des Zacharias ist das wahre fromme Israel vertreten. Eine edle Priesterfamilie war dazu auserwählt, dem Vorläufer Christi das Leben zu geben.[2])

Als Priester der Klasse Abia mit dem Namen Zacharias[3]) tritt uns das Haupt des Hauses ent-

---

[1]) Vgl. Riezler, Evangelium des hl. Lukas. Brixen 1900, S. 56 f.

[2]) Warum ist Johannes Priestersohn? Christus ist rex et sacerdos (Ps. 109, 4; Zach. 6, 13); daher war es angemessen, daß, wie in ihm die stirps regia geehrt wurde, in seinem Vorläufer der Priesterstamm und das Priestertum Christi selbst ausgezeichnet wurde. Aber Gott wählte einen Priester von wahrer Gerechtigkeit. Sieh Knabenbauer im Cursus S. Script., Comm. in Ev. Luc. p. 41.

[3]) Zacharias = זְכַרְיָה und זְכַרְיָהוּ, i. e. cuius recordatus est Jahve (Grimm, Lex. graeco-lat., p. 184) = der Herr ist eingedenk. Dagegen S. Hier. in ep. LIII ad Paulinum (M. L. XXII, 278): memor Domini sui, und Onom (Lag.[2], 51, 4; cf. 63, 16; 165, 80 f.) memoria Domini. Vgl. Onom. Coislinianum, 165, 80 f.: Z. μνήμη θεοῦ, μ. ἀοράτου, —νικήτης λαῶν, ἄρσην κύριος (= Vatic. 173, 68; 175, 12); 191, 58: Ζαχ. = τιμὴ κυρίου, (Gl. colb.): μνήμη θανάτου. — Der Name war bei den Leviten

gegen.[1]) Als Priester gehört er zu den Bindegliedern zwischen dem A. und N. T., und zwar gehört er der Klasse Abia an, der achten nach der Davidischen Einteilung. Dadurch ist jedoch die Abstammung des Zacharias von Abias weder bewiesen noch ausgesprochen. Durch das Exil hatte diese Einteilung einen argen Stoß erlitten; unter Zorobabel kehrten nur vier Familien der Priester zurück, Jedaja, Charim, Paschchur und Immer. Nach 1 Esdr. 2, 36—39; 2 Esdr. 7, 39 ff. wurden diese wieder in 22, dann in 24 Klassen eingeteilt und zur Erinnerung an die Davidische Institution mit den früheren Namen bezeichnet, d. h. die fehlenden ergänzt.[2]) Zacharias war also wahrscheinlich der Nachkomme eines Priesters, der nach dem babylonischen Exile bestimmt war, die Klasse Abia zu ersetzen und deren Namen fortzuführen. Aber dennoch ist an dem Adel seiner priesterlichen Abstammung nicht zu zweifeln. Das erste Erfordernis für einen Priester war ja eben der Nachweis seines Stammbaumes. Schon bei der Rückkehr der ersten Exulanten

---

häufig: besonders in der abgekürzten Form Zichri, der Sohn eines Cousins von Aaron, Sohn des Yzhar (Ex. 6, 21), und ein hervorragendes Glied des Stammes Abia, 2 Esdr. 12, 17. Vgl. Nestle, Exp. T. XVII, S. 140, 1905. — Zum Namen: Thom., S. Th. III, S. 37, 2. c.

[1]) Jener Abia kann, da es sich um das Priestertum handelt, nicht der im Geschlechtsregister bei Mt. 1, 7 aufgeführte Abia (vgl. 3 Kön. 14, 1; 2 Par. 13, 3. 4. 15. 19. 20. 21 f.; 11, 22; 3 Kön. 15, 7), noch auch ein Enkel des Benjamin (1 Par. 7, 6—12) oder der zweite Sohn des Samuel (1 Par. 6, 28) sein, sondern ist der 1 Par. 24, 10 verzeichnete Abia, ein Sohn des Eleazar, des dritten Sohnes Aarons. Bei der Einteilung in 24 Priesterklassen, die David zur Regelung des Gottesdienstes zwischen den Söhnen Eleazars und Johannes durchs Los vornahm, fiel auf Abia das der achten Priesterklasse (1 Par. 24, 10). Jede Klasse mußte eine Woche lang den heiligen Dienst im Tempel versehen; zu den großen Festzeiten aber mußten stets alle Priester anwesend sein; vgl. Flav. Jos. Antt. VII, 14, 7; Vita 1; vgl. Taanith 4, 2; Sukka 5, 6—8 (zur Zeit des Jos. bestanden diese 24 Klassen noch). — Im Ebioniten-Evangelium (Preuschen, Antilegomena, S. 10) steht an der Mt. 3, 1 ff. entsprechenden Stelle der Passus: (Ἰωάννης . . .) ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ (. . καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες). Nach Epiph. Haer. 30, 13.

[2]) Schürer, II³, 232 f.; vgl. Kortleitner, Arch. bibl. p. 66 sq.

unter Zorobabel wurden einige priesterliche Familien, weil sie ihren Stammbaum nicht vorlegen konnten, ausgeschlossen (1 Esdr. 2, 61—63; 2 Esdr. 7, 63—65). Diese Geschlechtsregister hatten wegen ihrer Wichtigkeit den Charakter öffentlicher Urkunden.[1])

Eine jede Klasse hatte einen Vorsteher an der Spitze, und zwar hießen die der Hauptabteilungen Fürsten שָׂרִים oder רָאשִׁים Häupter[2]), später wurde der letztere Ausdruck allein üblich; jene der Unterabteilungen hieß רָאשׁ בֵּית־אָב.[3]) Zur Orientierung ist es noch nötig, hinzuzufügen, daß der Einfluß der verschiedenen Abteilungen sehr verschieden war. Trotz der formellen Gleichstellung im Dienstwechsel mußten jene Klassen, aus denen der Hohepriester und andere einflußreiche Beamte hervorgingen, auch selbst an Ansehen und Einfluß gewinnen. Flavius Josephus versichert[4]), es liege ein großer Vorzug darin, aus der ersten Klasse (Jojarib) zu stammen, aus welcher die Hasmonäischen Hohenpriester und Fürsten hervorgegangen waren.

In der Ordnung seiner Klasse hatte Zacharias nach Lk. 1, 8 den Tempeldienst zu versehen. Daraus können wir entnehmen, daß die bei manchen Vätern und in den Apokryphen sich findende Meinung, er sei ein Hoherpriester gewesen, absolut keine geschichtliche Stütze haben kann.[5]) Aber auch die Ansicht älterer Autoren,

---

[1]) Flavius Josephus (Vita 1, 6, Teubner IV, p. 314) sagt von sich, er habe seinen Stammbaum in den öffentlichen Urkunden aufgefunden: Τὴν μὲν οὖν τοῦ γένους ἡμῶν διαδοχὴν . . . ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις ἀναγεγραμμένην εὗρον.

[2]) 2 Par. 36, 14; 1 Esdr. 10, 5; 8, 24. 29; 1 Par. 24, 4. 6; 2 Esdr. 11, 13; 12, 7. 12. Sieh Kortleitner, l. c. p. 66.

[3]) Außerdem kommen noch Älteste vor. Sieh Schürer, a. a. O. 236.

[4]) Vita 1, 2: Ἐμοὶ δ' οὐ μόνον ἐξ ἱερέων ἐστὶ τὸ γένος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἐφημερίδος, τῶν εἴκοσι τεττάρων (πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά), καὶ τῶν ἐν ταύτῃ δὲ φυλῶν ἐκ τῆς ἀρίστης.

[5]) Vgl. S. Ambrosius, Expos. in Lc. l. 1, c. 22 (M. L. XV, 1162): Zacharias scheint hier als Hoherpriester bezeichnet zu sein, weil er . . . nicht nur einmal während des Jahres in den Tempel trat. Hier ist jener Hoherpriester, der noch durch das Los gesucht wird, weil man den wahren Hohenpriester bis jetzt noch nicht kennt. Ille quaerebatur, alius prae-

Zacharias sei »summus sacerdos in ordine vicis suae« gewesen [1]), findet nirgends in Bibel und Tradition eine Stütze, wohl aber ihre Erklärung in der unrichtigen Ansicht, das thymiama sei im Allerheiligsten gewesen, wohin nur der Hohepriester gehen durfte. Ebensowenig können wir annehmen, Zacharias sei der dem Hohenpriester an Rang zunächst stehende סָגָן oder סֶגֶן gewesen [2]), der στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, Tempelhauptmann, der die oberste Aufsicht im Tempel hatte. Er war wohl nicht einmal Vorsteher einer Hauptabteilung, rosch-hamaschmar; ob er einer Unterabteilung vorstand, wissen wir nicht, denn mit den gottesdienstlichen Verrichtungen steht dies nicht im Zusammenhang. Wir können die Meinung, er habe keine hervorragendere Stellung bekleidet, aus dem Schweigen des Evangelisten und aus dem Umstande erschließen, daß Zacharias sonst wohl seinen Wohnsitz in Jerusalem hätte haben müssen.

figurabatur. — S. Aug. Tract. in Jo. 49, 27 (M. L. XXXV, 1758): Infolge von Streitigkeiten wurde festgesetzt, daß mehrere Hohepriester waren und jedes Jahr abwechselnd den Dienst versahen. So auch Lk. 1, 8. 9 (zit.). Hinc apparet plures eos fuisse et vices suas habuisse: nam incensum non licebat ponere nisi summo sacerdoti (Ex. 30, 7). — S. Chrysost. nennt Joh. in Hom. in Mt. 10, 3 (M. G. LVII, 186) »ἀρχιερέως υἱὸν γενόμενον«, und Origenes in Nat. D. N. J. Chr. c. 3 (M. G. XIX, 357): »Dem Zacharias erschien der Engel, als er im Allerheiligsten war, denn ihm erschien er, da er räucherte; allein aber tritt der Hohepriester nie ein, als zur Zeit des Laubhüttenfestes. — Warum sollte Johannes nicht Sohn des Hohenpriesters sein? Darauf antwortete Knabenbauer (Comm. in Lc. 1, 5): Als Typus Christi schien der Hohepriester fast einen Anspruch darauf zu haben. Aber zur damaligen Zeit war einmal das Hohepriestertum an seiner Heiligkeit und Würde weit herabgekommen; sie wurden nach der Willkür des Herodes ein- und abgesetzt; ferner waren sie meistens Sadduzäer und folgten überdies einander in raschem Wechsel; Herodes setzte z. B. den Simon ein, um dessen Tochter heiraten zu können (Antt. XV, 9, 3), aber auch bald wieder ab, und dessen Nachfolger Matthias erging es nicht viel besser (Antt. XVII, 6, 4).

[1]) Vgl. Wouters, In concord. Evang. c. 1, qu. 1, S. 106f.: Zacharias sei summus sacerdos in ordine vicis suae gewesen, weil er in ordine vicis suae (Lk. 1, 8) den Dienst versah. Damit kein Streit bei Verteilung der Opfergaben, besonders der Fleischteile, entstehe, sei in jeder Klasse ein Haupt gewesen. Das thymiama durften bloß der Hohepriester und diese Häupter anzünden. — [2]) Schürer, a. a. O. S. 265.

So aber ging er nur in die Hauptstadt, wenn sein Dienst ihn rief (Lk. 1, 8 f. 23), und natürlich zu den Hauptfesten, wo alle Priester im Tempel anwesend sein mußten.

Gleichwohl hatte Zacharias auch als einfacher Priester eine sehr angesehene Stellung inne. Denn das Aaronische Geschlecht war zumal in und nach der Makkabäerzeit das hervorragendste im Lande.[1]) Das ganze bürgerliche Leben der Juden war ja mit dem religiösen Kultus verknüpft, und dieser lag ganz in den Händen der Priester. Niemand außer ihnen hatte das Recht, Gott das Opfer darzubringen. Durch die Konzentrierung des Kultus in Jerusalem wurde die Priesterschaft selbst zu einer festen Einheit zusammengeschlossen. Zur Ausübung des Priestertums war außer levitischer Reinheit ein besonderer Einweihungsakt erforderlich, der aus drei Zeremonien bestand: dem Reinigungsbad, der Bekleidung mit den heiligen Gewändern und einer Reihe von Opfern mit der sogenannten Händefüllung und Salbung.[2])

b) Die Priestertochter Elisabeth. Gleich edler Abkunft war die Frau des Zarachias, Elisabeth.[3]) Als Priester war Zacharias betreffs der Ehe schon durch das Gesetz (Lev. 21, 7. 8) an bestimmte Vorschriften gebunden, welche bezweckten, die Reinheit des priesterlichen Blutes zu erhalten. Er durfte weder eine öffentliche Dirne, noch eine

---

[1]) Flav. Jos. Vita c. 1. Vgl. S. Ambr. Expos. in Luc. l. I, n. 15 (M. L. XV, 1271): de vice Abia, i. e. nobilis inter superiores familias [2]) Vgl. Kortleitner, Arch., p. 59 sqq. Zschokke, Hist. sacra[5], p. 107 sq. Über das Alter existiert keine ausdrückliche Vorschrift. Vgl. Küper, Das Priestertum des Alten Bundes, S. 44 f.

[3]) Ἐλ(ε)ισάβετ (τ : W.-H.) אֱלִישֶׁבַע Elischeba, Deus est sacramentum, i. e. Dei cultrix (Grimm); Gott ist Eidschwur, oder die bei Gott schwört; vielleicht Gott ist Heil (Cheyne-Black, Encykl. Bibl., II, 1275); zur Schreibweise ει hat jener Ersatz des langen i durch den alten Diphthong ει geführt, der auch im Namen Δαυείδ (cf. Lk. 1, 27 ff.) auftritt (Bardenhewer, Bibl. Stud., X, 5, 153 f. [ει: BL; βετ: A, W.-H.; βε: A*F]). — Die Onom. s. (Lag.[2], S. 225) haben die Erklärungen: 202, 65: θεοῦ ἄφεσις; O. vatic. 176, 43: θεοῦ πλησμόνη, 190, 37: κυρίου ἀνάπαυσις ἢ πλησμόνη. — S. Hier. de interp. heb. nom. 13, 2; cf. 64, 17: Dei mei saturitas, vel Dei mei iuramentum, aut Dei mei septimus.

gefallene Jungfrau, noch eine von ihrem Manne geschiedene Frau heiraten, sondern nur eine Jungfrau oder Witwe, selbstverständlich nur aus dem israelitischen Geschlechte.[1])

Nach diesem Gesichtspunkte konnte Zacharias dem Gesetze nicht besser entsprechen, als durch die Wahl Elisabeths zu seiner Gemahlin. Denn sie war wie er priesterlicher Abkunft, eine Tochter Aarons, hatte sogar den gleichen Namen wie die Frau des Aaron und Tochter des Aminadab, die Schwester des Naasson (Ex. 6, 23). Wahrscheinlich war eben dies der Grund häufiger Bezeichnung von Priestertöchtern mit diesem Namen.[2]) Der hl. Ambrosius bemerkt dazu[3]), es sollte dadurch nicht nur der Adel der Eltern, sondern auch der beiderseitigen Vorfahren des hl. Johannes erwiesen werden, der nicht durch weltliche Gewalt hervorragen, sondern durch die Abfolge aus priesterlichem Geschlechte verehrungswürdig sein sollte.

2. Zum Adel der Geburt, zur edlen Abstammung, trat bei beiden der Adel der Gesinnung und der Gesittung. Zacharias mußte einmal schon als Priester edel an Körper und Geist sein. Das Priestertum verlangte körperliche Makellosigkeit. Wer einen Leibesfehler hatte, durfte trotz seiner Zugehörigkeit zu den Söhnen Aarons den Opferdienst nicht verrichten (Lev. 21, 16—23). In späteren Zeiten wurden nicht weniger als 142 Leibesfehler gezählt, die zum heiligen Dienste untauglich machten.[4]) Ebenso

---

[1]) Flav. Jos, Contra Ap. c. 1, 7. — Daß es Priestertöchter sein mußten, war gerade nicht gefordert. Auch eine gewesene Kriegsgefangene oder Unfähige oder Proselytin sowie eine freigelassene Sklavin durfte er nicht heiraten. — S. Schürer, II³, 229.

[2]) Geradeso, meint Nestle (Expos. T. XVII, 140), wie Maria genannt wurde nach Aarons Schwester Mirjam (Ex. 15, 20). Dieser Grund ist hier wegen der Verschiedenheit des Stammes nicht sehr evident!

[3]) Expos. in Luc. l. 1, n. 15 (M. L. XV, 1271); vorher: quae alia intentio sancti Evangelistae, nisi ut S. Jo. B. nobilitetur parentibus, miraculis, moribus, munere, passione?

[4]) Küper, Priestertum, S. 44. Haneb., Altert. 532. Schürer, II³, 230, U. a.: Blind, lahm, zu klein, zu groß, gekrümmte Nase, gebrochener Fuß oder Hand, höckerig, triefäugig, im Auge ein Fell, Krätze am Leibe, brüchig usw. — Stummheit scheint wohl nicht dazu gehört zu haben,

mußte dem Priester in seinem Umgange und Benehmen stets die Heiligkeit seines Standes vor Augen schweben. Darauf zielten die erwähnten Vorschriften bezüglich der Eheschließung. Dann war es dem Priester wegen der Verunreinigung verboten, sich in die Nähe von Leichen zu begeben, an Begräbnissen teilzunehmen, dem Hohenpriester unbedingt, den Priestern mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten, Eltern, Kinder und Geschwister (Lev. 21, 1—4. 11. 12; Ezech. 44, 25—27); nicht einmal die Trauer um die eigene Frau scheint dem Priester gestattet gewesen zu sein.[1]) Für den Fall des Opferdienstes kamen noch besondere Regeln und Vorschriften hinzu.

Von dieser standesmäßigen Rechtschaffenheit spricht jedoch die Heilige Schrift nicht ausschließlich; sie spendet dem Zacharias und seiner Gemahlin das höhere Lob der äußeren und inneren Heiligkeit (Lk. 1, 6): beide waren gerecht vor Gott[2]) und wandelten in allen Geboten[3]) und Satzungen[4]) des Herrn untadelig. Nach dem Vorgange der Väter und Exegeten ist diese Gerechtigkeit vor Gott von der inneren Glaubens-, nicht von der bloß äußeren Gesetzesgerechtigkeit zu erklären, wie es die Reformatoren wollten.[5]) Der untadelige Wandel im Gesetz ist freilich nur

---

denn unter den Hohenpriestern gab es auch einen Simon den Stummen (vgl. Flav. Jos., Vita 1, 3). — Jedoch hatten auch diese Anteil an den Einkünften, da auch sie dem Stande angehörten.

[1]) Schürer, II, 230 f.; desgleichen nicht die entstellenden Trauergebräuche, Scheren der Haare und Einritzen der Haut.

[2]) Δίκαιοι ἐναντίον τοῦ θεοῦ (nach ℵ BC statt ἐνώπιον Rec.), i. e. wahrhaft gerecht. Vgl. die Ausführung bei Heim, Leben Jesu, S. 538.

[3]) Δικαίωμα, Ausdruck der LXX für חק, und מִשְׁפָּט, quod lege constitutum, statutum, de divinis praeceptis (Grimm).

[4]) Ἐντολή, LXX für מִצְוָה iussum, mandatum; de singulis praeceptis (Gr.) — Am besten ist es, δικ. für die allgemeinen (den Rechtsgrund), ἐντ. für die einzelnen Satzungen zu erklären (Pölzl, Lk.-Komm., S. 9 f.).

[5]) Vgl. Schanz und Bisping, Lk.-Komm. Der Ausdruck untadelig darf aber anderseits nicht auf ein Freisein von allen läßlichen Sünden ausgedehnt werden. Der Sinn der Worte geht besonders darauf, daß sie sich keiner Gesetzesübertretung schuldig machten.

das äußere Anzeichen und die natürliche Folgeerscheinung der inneren Heiligkeit. Besondere Betonung verdient der Ausdruck: gerecht vor Gott. Dieser ist im Munde der Heiligen Schrift stets ein nicht geringes Lob. Im N. T. wird er auch dem hl. Josef (Mt. 1, 19), dem greisen Simeon (Lk. 2, 25), dem Hauptmann Cornelius, dem ersten bekehrten Heiden (Apg. 10, 22) beigelegt, ja, der Heiland selbst, der als der Gerechte von Zacharias (9, 9) prophezeit war, wird von Petrus (Apg. 3, 14), Stephanus (Apg. 7, 52), Paulus (beziehungsweise Ananias in der Rede des hl. Paulus an das Volk, 22, 14), Jacobus (5, 6) und Johannes (1 Joh. 2, 1) der Gerechte genannt.[1]) Zacharias und Elisabeth stellen uns demnach als Muster des gläubigen Judentums das Beispiel wahrer alttestamentlicher Heiligkeit vor Augen, wie es die Heilige Schrift schon vom Patriarchen Noe (Gen. 6, 9), von Abraham (Gen. 15, 6), Job (1 Kap.; 2. 10; Kap. 42; vgl. Tob. 2, 12. 15; Ezech. 14, 14), aber auch von Frauen, wie Anna, der Mutter des Samuel, Ruth und Judith hervorhebt. Unter ihren Zeitgenossen aber kommen ihnen hierin besonders Simeon und Anna gleich, die von Jugend auf bis in ihr Alter Gott treu dienten in Gebet und Buße und Sehnen nach dem Messias. Darum wurde dieses fromme Elternpaar auch gewürdigt, Erzeuger des großen Vorläufers Christi zu werden, und von der Heiligkeit des Täufers kann man mit Recht auf die Frömmigkeit seiner Eltern schließen. Den Baum erkennt man, sagt in Beziehung auf Zacharias und Elisabeth der hl. Sophronius[2]), an der Frucht.

3. Zu diesen Vorzügen bemerkt nun aber der Evangelist einen dritten Umstand, der sich wie ein Schatten auf

---

[1]) Vgl. die Beinamen bei Joseph Barsabas, Apg. 1, 23, Titus dem Proselyten, Apg. 18, 7, Jesus, dem Begleiter Pauli, Kol. 4, 11.

[2]) Encomium in S. Joan., Or. VII, n. 10 (M. G. LXXXVII/3, 3338). Sophronius läßt auch für den Zweifel des Zacharias, um ihn nicht an Heiligkeit Elisabeth nachsetzen zu müssen, nur die typische Erklärung gelten. Zeichen der Vollkommenheit des Zacharias sind nach ihm, weil zu ihm ein Engel gesandt, weil er der Verwandtschaft Christi gewürdigt wurde und Johannes, dessen Vorläufer, zeugte und weil er nach dessen Geburt durch seinen prophetischen Gesang Gott verherrlichte.

das häusliche Glück der frommen Eheleute gelagert hatte: »Und sie hatten kein Kind.« Ein zweifacher Grund wird dafür angegeben, das Alter beider und die Unfruchtbarkeit der Elisabeth.[1]) Wie alt etwa Elisabeth gewesen, wissen wir nicht. Das volltönende γῆρας (Lk. 1, 36) sowohl wie das die Stimme des Volkes wiedergebende ἡ στεῖρα (καλουμένη: Lk. 1, 36) deutet unverkennbar auf eine sehr vorgeschrittene Lebenszeit hin. Auch Zacharias sagt, Elisabeth sei vorgerückt in ihren Tagen (1, 18). Sehr wahrscheinlich hatte Elisabeth die Jahre, denen erfahrungsgemäß kein Kindersegen mehr entsprießt, nicht nur erreicht, sondern schon überschritten. Als die Mutter des letzten und größten der Propheten schließt sie den Ring jener erwählten Frauen des A. B., in welchen die Natur bereits erstorben war, als die Gnade neues Leben weckte.[2])

So war es auch lange vorher geschrieben von Sarai, der Gemahlin Abrahams (Gen. 16, 1 ff.), und von Anna, der Frau des Elkana (1 Kön. 1, 2 ff.). In der Geschichte Annas heißt es: »Elkana ging hinauf von seiner Stadt an bestimmten Tagen, um anzubeten und zu opfern vor dem Herrn der Heerscharen . . . und er opferte . . . und er gab Anna ein Stück, traurig, weil er Anna liebte; denn der Herr hatte ihren Mutterleib verschlossen . . . und auch sie war sehr betrübt.« Also mochte es auch Zacharias und Elisabeth ergangen sein die langen Jahre ihres Ehelebens. Es war für sie und besonders für Elisabeth ein Schmerz und eine Verdemütigung; denn kinderlos zu sein, war für fromme Eltern in Israel seit jeher eine schwere Prüfung Gottes. Nichts schätzte der Israelit für die Ehe so hoch, als Fruchtbarkeit und Leibessegen. In dieser Anschauung äußerte sich die Messiashoffnung, nämlich in der Erwartung, daß der Messias vielleicht aus dem eigenen Geschlechte hervorgehen könne. Sie gehörte zu

---

[1]) Vgl. S. Aug. Serm. 291 in Nat. Joan. B. (V.), c. 1 (M. L. XXXVIII, 1316): concepit sterilis, concepit et anus; gemina infecunditas, sterilitas et aetas.

[2]) Bardenhewer, Maria Verkündigung, Bibl. Studien, X, S. 155 f.

den Verheißungen Gottes im Paradiese (Gen. 1, 28) und fürs Gelobte Land (Ex. 23, 26), zu den Segnungen Gottes als Lohn für die treue Erfüllung seiner Gebote (Lev. 26, 9; Deut. 7, 14; 28, 4. 11), findet Ausdruck in den Psalmen (106, 41; 112, 9; 126, 3; 127, 3. 6; vgl. Eccli 3, 6; Sprichw. 17, 6). Eine zahlreiche Nachkommenschaft wird mit Wasserquellen verglichen (Num. 25, 7; Is. 48, 1), die Erzeuger mit einem Brunnen (Deut. 33, 28, Ps. 57, 27; Sprichw. 5, 16; vgl. Apok. 17, 15).[1])

Dagegen galt Unfruchtbarkeit als Zeichen göttlicher Prüfung, ja sogar der Ungnade und Strafe für schwere Sünden (Lev. 20, 20. 21; Is. 47, 9; 49, 21; Jer. 22, 30; Os. 9, 14; vgl. 2 Kön. 6, 23). Daß sie besonders als Unehre galt, zeigt die Geschichte der Sarai (Gen. 16, 2), der Rachel, welche die Lia ob deren Kindersegen beneidet (Gen. 30, 1, vgl. 23), der erwähnten Anna (1 Kön. 1 ff.), der von ihrer Magd zur Kinderlosigkeit verwünschten Sarah, der Tochter Raguels (Tob. 3, 9). Daher wandten unfruchtbare Frauen auch verschiedene Mittel an, ad venerem excitandum et conceptum facilitandum, wie Gen. 30, 14 f. Lia die Alraunwurzeln, oder die Unterschiebung der Mägde (Gen. 16, 1—3; 30, 3—18).

Fromme Eheleute setzten gleichwohl ihre größte Hoffnung auf das inständige Gebet. So tat es Isaak für Rebekka (Gen. 25, 21); so tat es Anna, die Gemahlin des Elkana (1 Kön. 1, 10—12), und ihr Gebet ward erhört: sie wurde Mutter des Propheten Samuel. Wie lange Jahre mögen ebenso Zacharias und noch mehr Elisabeth um Ehesegen gebetet haben? Aber Jahr um Jahr entschwand; je näher das Alter kam, desto schwächer ward die Hoffnung auf Erhörung, und schließlich durften beide natürlicherweise nicht mehr auf Nachkommen hoffen. Mit Wehmut mochten sie der großen Ahnen gedacht haben, denen endlich doch der Tag der Freude aufging in der Erhörung ihres Gebetes. Ihnen hatte es Gottes Ratschluß wohl nicht so bestimmt . . .

---

[1]) Vgl. Kortleitner, Arch. bibl., p. 281 sq.

Aber Gott hatte mit dieser Fügung seine besonderen Absichten. Vor allem sollte die Kinderlosigkeit die Frömmigkeit und Vollkommenheit der Eltern fördern; sie gab ihnen Anlaß zu guten Werken, Trost in der Heiligen Schrift, im Gebet und im Tempelbesuch zu suchen und sich dadurch der schließlichen großen Gnadenerweisung Gottes würdig zu machen. Es war eine Prüfung, die reichlich belohnt wurde. Denn das Gebet der frommen Eheleute war erhört worden, ehe sie es ahnten; schließlich sollte auch die Stunde schlagen, in der ihnen die große Botschaft mitgeteilt ward.

Daß es so im Heilsplane Gottes beschlossen war, hatte seine Analogie in den schon erwähnten alttestamentlichen Vorbildern. Dort sind die Gnadenkinder unfruchtbarer Mütter, Männer von heilsgeschichtlicher Bedeutung. Es soll dadurch das wunderbare Walten Gottes in der Leitung und Führung des auserwählten Volkes um so deutlicher hervortreten. So waren es Isaak (Gen. 18, 10; 21, 1 ff.), Jakob (Gen. 25, 21), Josef (Gen. 30, 1. 22), Samson (Richt. 3, 2 ff. 24), Samuel (1 Kön. 1, 2 ff. 20). Auch bei Elisabeth sollte es so werden. Der letzte und größte Prophet, der den Messias nicht so sehr voraussagen als ihn bezeugen und ihm den Weg bereiten sollte, der größte der Weibergeborenen (Mt. 11, 11), er sollte ein Kind der Sehnsucht und langen Gebetes unfruchtbarer Eltern sein.

Von den Vätern wird ihre Unfruchtbarkeit aber auch als ein Symbol der ganzen Zeitlage gedeutet. Ihnen selbst erschien sie vielleicht so, und ihre Sehnsucht nach Kindersegen trat mit der schwindenden Hoffnung mehr und mehr zurück vor dem Verlangen nach dem großen Gotteskinde, dem Messias. Ihr Familienanliegen gewann auf diese Weise große Ähnlichkeit mit dem Anliegen des ganzen armen, übernatürlich-unfruchtbaren Volkes Israel, und im Gebete: »Tauet Himmel, den Gerechten, Wolken, regnet ihn herab« (Is. 45, 8) erweiterte sich ihr Herz und schlug sehnend nach dem großen Tage der Erlösung Israels. Dadurch waren sie so recht die Vertreter des wahren, in

stiller Wehmut nach der Erlösung sich sehnenden alttestamentlichen Judentums.

4. Kapitel. Die Verkündigung der Geburt des Johannes.

Endlich schlug die Stunde des Heiles. Da Zacharias im Heiligtum des Tempels das Rauchopfer darbringt, empfängt er die feierliche Engelsbotschaft, es werde ihm ein Sohn geboren werden, und die Offenbarung der Bedeutung und Sendung dieses Kindes. Mit diesem Ereignisse nehmen die großen Erlösungstatsachen ihren Anfang; deshalb leitet auch der Evangelist Lukas sein Evangelium damit ein. Die Verkündigung der Geburt des Johannes ist das erste Glied in der großen Kette der Ereignisse zur Verwirklichung des Heilsplanes Gottes. Wie der Evangelist sie ausführlich berichtet, ist es auch unsere Aufgabe, zunächst dieses Geschehnis näher zu betrachten.

1. Ort und Zeit der Verkündigung.

»Es geschah aber, da er (Zacharias) den Priesterdienst besorgte, nach der Ordnung seiner Priesterklasse vor Gott, da traf ihn gemäß der Sitte des Priestertums das Los zu räuchern, nachdem er in den Tempel des Herrn eingetreten war. Und die ganze Menge des Volkes betete außerhalb des Tempels.« (Lk. 1, 8. 9. 10.)

Mit der hervorhebenden Wendung »ἐγένετο« leitet der Hagiograph die Darstellung der Umstände des Ortes und der näheren Zeit der Verkündigung ein. Zum Verständnis der Situation müssen wir in Kürze auf die Kulteinrichtungen und -Handlungen, die hier vorausgesetzt werden, zurückgreifen.

Die Priester des Alten Testamentes hatten folgenden Verrichtungen zu obliegen: 1. Im inneren Vorhofe: der Darbringung des täglichen Brandopfers mit der Mincha (Speise- und Trankopfer als Zugabe für alle Brandopfer), der Unterhaltung des heiligen Feuers, der Sprengung des

Opferblutes, dem Ausschwenken gewisser Opferteile vor Jahve und der Erteilung des Segens an das Volk nach dem öffentlichen Morgen- und Abendopfer (Lev. 9, 23; Num. 6, 23 ff.). 2. *Im Heiligtum* waren es folgende: das Auflegen neuer Schaubrote am Sabbat (am Morgen: Antt. II, 10, 7), das Wegnehmen der alten; das zweimalige Verbrennen des Räucherwerkes auf dem Rauchopferaltare, morgens und abends (Ex. 30, 7; 1 Par. 6, 49; 2 Par. 26, 18); endlich das Instandhalten der Öllampen auf dem siebenarmigen goldenen Leuchter. 3. *Außerhalb des Heiligtums*: die Aufsicht über die Aussätzigen, Vornahme der levitischen Reinigungen am Unreinen, Einlösung der Gelübde, kleine Gerichtsangelegenheiten, Lehre und Interpretation des Gesetzes, das Posaunenblasen, das Gebet für das Volk, Behandlung von Rechtsfragen, Besorgung der Tempelwachen mit den Leviten, Überwachung des rechten Maßes und Gewichtes, Ansagen der Feste usw.[1])

Zu diesen Diensten trugen die Priester auch eine besondere *weiße Dienstkleidung*, und zwar kurze Beinkleider aus Byssus (מִכְנְסַיִם), den langen Leibrock, der bis zu den Füßen reichte und eng anschloß, aus Byssus mit engen Ärmeln (כְּתֹנֶת), den Gürtel aus Byssus (אַבְנֵט) mit eingewobenen farbigen Ornamenten, endlich als Kopfbedeckung eine Art Turban (מִגְבָּעָה); die Priester waren barfuß.[2])

Den diensttuenden Priestern wurde *Nüchternheit* und levitische *Reinheit* zur Pflicht gemacht; während der Dienstzeit durften sie weder Wein noch sonst ein berauschendes Getränk trinken, selbst die levitisch Reinen mußten täglich ein rituelles Tauchbad nehmen und außerdem vor jeder Kulthandlung noch besonders Hände und Füße am ehernen Waschbecken waschen.[3])

Der tägliche Opferdienst, respektive der Morgengottesdienst, wickelte sich folgendermaßen ab: Die diensthabenden Priester übernachteten in einem Gemach des

---

[1]) Vgl. *Küper*, Das Priestertum des Alten Bundes, Berlin, Hertz, 1866, S. 172 ff.; *Kortleitner*, l. c. p. 65 sq. [2]) *Küper*, a. a. O. S. 47 ff.; *Schürer*, II^{3}, 281 f. [3]) *Schürer*, a. a. O. S. 283.

Vorhofes. Beim Morgengrauen kam ein Beamter und nahm die Verlosung der einzelnen Dienstverrichtungen vor. Danach wurde zuerst der Brandopferaltar von der Asche gereinigt. Alle Priester wuschen sich Hände und Füße am ehernen Waschbecken und warteten noch, bis Tag angebrochen war; dann wurde ein Lamm aus der Lämmerkammer und die 93 Dienstgeräte aus der Gerätekammer geholt und das Lamm geschlachtet, dann der Räucheraltar und der Leuchter besorgt und das geschlachtete Lamm auf den Altar gelegt. Darauf gingen die Priester in die lischkath ha-gasith, die Halle am Xystos, um das Schma, eine Art Glaubensbekenntnis, zu beten. Darauf wurde wieder gelost, zunächst unter denen, die noch nie das Räucheropfer dargebracht hatten, einer durch das Los dazu bestimmt. Jene, auf welche kein Los fiel, waren nun dienstfrei und zogen die heiligen Gewänder aus. Analog dem Morgengottesdienst ging der Abendgottesdienst vor sich.[1])

Die Bedienung des Rauchopferaltares und des Leuchters gehörte unter die hervorragenden täglichen Dienstverrichtungen. Altar und Leuchter standen wie der Schaubrottisch im Heiligtum, der Altar in dessen Mitte vor dem Vorhang, der den Zugang zum Allerheiligsten verhüllte. Auf ihm mußte analog dem Brandopfer täglich zweimal nach dem Gesetze (Ex. 30, 7), am Morgen vor, am Abend nach jenem, ein Räucheropfer Gott dargebracht werden.[2]) Das Opfer ging in folgender Weise vor sich: Der Priester, der das Opfer darzubringen hatte, ging nicht etwa mit einer Art Rauchfaß oder Räucherpfanne einfach ins Heiligtum hinein, um sein Gefäß zu schwenken, sondern nahm eine mit einem Deckel versehene goldene Schale (כַּף), in welcher sich wieder eine kleinere Schale mit Räucherwerk (בָּזָךְ) befand.[3]) Ein anderer Priester

---

[1]) So Mischna, Tract. Tamid; Küper, S. 229; Schürer, II[3], 294 ff.

[2]) Schürer, II[3], 285, 292.

[3]) Dieses bestand vornehmlich aus vier aromatischen Stoffen: resina styracis, unguis odoratus, galbanum arom. und thus lucidissimum (vom hl. Hieronymus stacte, onyx, galbanum boni odoris, thus lucidissimum

holte mit einer silbernen Pfanne (מַחְתָּה) Kohlen vom Brandopferaltar und schüttete sie in die goldene Pfanne. Beide gingen dann in den Tempel. Der eine schüttete die Kohlen aus seiner Pfanne auf den Räucheraltar, warf sich zur Anbetung nieder und ging hinaus. Der andere nahm die kleinere Schale mit dem Räucherwerk aus der größeren Schale, übergab letztere einem dritten Priester und schüttete das Rauchwerk aus der Schale auf die Kohlen des Altares, so daß es in Rauch aufging. Darauf warf er sich ebenfalls zur Anbetung nieder und ging hinaus. Schon vor ihnen waren die beiden, welche das Reinigen des Räucheraltares und des Leuchters besorgt hatten, wieder ins Heiligtum gegangen; ersterer nur, um sein Gerät zu holen, letzterer ebenfalls deswegen, aber auch, um von den zwei noch nicht gereinigten Lampen die östliche zu reinigen, während man die andere brennen ließ, um von ihr am Abend die übrigen anzuzünden.[1]) Die fünf Priester, welche im Innern des Tempels beschäftigt gewesen waren, traten nun mit ihren fünf goldenen Geräten auf die Stufen vor dem Tempel und sprachen, die Hände über dem Haupte erhoben, über die Gemeinde den priesterlichen Segen (Num. 6, 22 ff.), wobei der Name Gottes nach seinem Wortlaut ausgesprochen wurde.[2]) Das Volk antwortete mit lautem »Amen«, die

genannt). Nach der Tradition der Juden kamen noch sieben Stoffe als Beigaben hinzu: Myrrha, cassia, spica nardi, crocus, cinnamomum, costus, calamus odoratus, außerdem zwei weniger bekannte Spezereien; Flav. Jos., B. J., V, 5, 5, spricht von 13 Bestandteilen. Vgl. Hagen, S. J., Lex. Bibl., II, 756. — Für manche Opfer hatten einzelne Familien das Privileg der Herstellung derselben; die Anfertigung des kostbaren Räucherwerkes, das auch ein gewisses Mischungsverhältnis erfordert, oblag der Familie Abtinas (der Familie Garnu die Herstellung der Schaubrote); sie wahrte ihr Privileg auch durch sorgfältige Geheimhaltung des Fabriksgeheimnisses. Vgl. Schürer, II³, 276.

[1]) Schürer, II³, 266f.

[2]) Also יהוה, nicht אדוני; Tamid, VII, 4. Außerhalb des Tempels durfte der heilige Name auch von den Priestern nicht ausgesprochen werden. Schürer³, 297, führt dazu übereinstimmende Äußerungen Philos und des Flav. Jos. an. — Daß der Segen nur am Morgen gesprochen worden sein soll (Kortleitner, p. 82), ist nicht wahrscheinlich. Vgl.

Leviten aber begannen einen feierlichen Gesang und bliesen auf silbernen Trompeten, worauf sich das Volk zum Gebete niederwarf.

Die Darbringung des Räucheropfers wurde als der feierlichste Moment der ganzen Opferhandlung betrachtet, galt daher als hohe Ehre und Auszeichnung. Bei der zweiten Auslosung der Dienste hatten deshalb jene, die dieses Opfer noch nicht dargebracht hatten, das Recht, zuerst zur Auslosung zu kommen.[1]) Die Juden waren auch der Meinung, daß der Priester beim Räuchern besonderer Offenbarung gewürdigt werde. Flavius Josephus erzählt, der Hohepriester Johannes Hyrkan habe einstmals beim Räuchern eine Stimme gehört, die ihm anzeigte, soeben sei Antiochus von seinen Söhnen geschlagen worden, und er habe es sogleich, als er aus dem Tempel getreten, dem Volke angezeigt; und so sei es auch gewesen.[2])

Nach dieser Orientierung kann es nicht mehr schwierig sein, Ort und Zeit der Verkündigung näher zu bestimmen.[3])

Dr. Wilh. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Freiburg-Leipzig 1894, S. 262: In der nachexilischen Gemeinde wurde der priesterliche Segen nach jedem Morgen- und Abendopfer über das Volk gesprochen. Auch Chrysost., Bengel u. a. (vgl. Meyer-Weiß, Komm. zu Lk., S. 270) sind dieser Ansicht. Vgl. Schegg, Komm. zu Lk., S. 27: »Der tägliche Morgen- und Abenddienst schloß mit Räucherei und hohenpriesterlicher (??) Segnung.« Vgl. dazu Küper, Das Priestertum des Alten Bundes, S. 230 (für den Abendsegen).

[1]) Schürer, a. a. O. 296. Vgl. Philo, De vict. offerentibus (daselbst). — Dem Hohenpriester stand es frei, selbst die Räucherung zu verrichten. Küper, S. 230.

[2]) Antt. XIII, 10, 3.

[3]) Bezüglich der Konstruktion der Verse 1, 8—10 Lk. ist zu bemerken, daß nach ἐγένετο, es geschah, ein verb. finit. mit und ohne καί folgen kann (Grimm W., L.-Gr. Lex., 77, s. v. γίνομαι 2); dann, daß der Ausdruck κατὰ τὸ ἔθος v. 9 nicht vom Hapax leg. ἱερατεύειν, sondern nur von ἔλαχε abhängt: es traf sich nach der Sitte . . .; ferner, daß nach der Konstruktion von λαγχάνω τινός die Worte τοῦ θυμιᾶσαι als genet. rei von ἔλαχε abhängen; endlich, daß das Part. εἰσελθών die nähere Bestimmung von θυμιᾶσαι bildet. — Letzterer Ausdruck weist an und für sich und mit θυμ. auf den bestimmten Ort der Offenbarung hin: Zacharias sollte räuchern, nachdem er in den Tempel eingetreten. Vgl. dagegen

Der Ort der Offenbarung war danach nicht der Tempel im allgemeinen, sondern, wie der Vers Lk. 1, 8 anzeigt, das eigentliche Heiligtum des Tempels, der Raum, in dem der Räucheraltar stand. Das Nähere sagt uns der Vorgang der Verkündigung selbst. Nicht so einfach ist die Frage nach der genauen Zeit des Ereignisses.

Die allgemeine Zeitbestimmung ergibt sich aus der Tatsache, daß nach Lk. 1, 26 zwischen der Empfängnis des Vorläufers und jener seines Herrn ungefähr ein halbes Jahr lag, daß demnach die Verkündigung der Geburt des hl. Johannes ungefähr $1^1/_4$ Jahr vor der Geburt Christi stattfand. Je nach der Annahme des Jahresdatums der letzteren richtet sich das Datum der ersteren[1]); nach der gewöhnlichen Ansicht also zirka 747 (oder 748) nach der Gründung der Stadt Rom.

Auch Jahreszeit und Monat hat der Evangelist nicht fixiert, wie bei der Verkündigung der Geburt Christi. »Das Datum der Sendung des Engels mit dem Datum der Weltgeschichte zu verknüpfen, hat der Evangelist kein Interesse empfunden. Ist er ja doch auch über den Zeitpunkt der Geburt des Herrn mit Stillschweigen hinweggegangen. Erst den Monat seines öffentlichen Auftretens oder seiner Taufe in den Fluten des Jordans hat er sich gedrängt gefühlt, umständlicher festzulegen und in die Zeitgeschichte einzureihen.« [2])

Die Jahreszeit nach dem jetzigen Datum der Geburt des Johannes zu bestimmen führt uns nicht zum Ziele, denn der 24. Juni ist nur das relative Datum und steht im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfeste, dessen Datum aber sicher nicht auf historischer Tradition fußt.[3])

Meyer, Komm. zu Lk. I, 2[8], 270: In ἔλαχε ist die Vollziehung der erlosten Funktion unmittelbar mitgedacht: Nach seinem Eintritt in den Tempel übernahm er auf Grund des Loses den Dienst des Räucherns.

[1]) Am sichersten noch aus dem Todesjahr des Herodes des Großen zu erschließen (750 p. u. c.). Vgl. Bardenhewer, B. St., X, 39.

[2]) Bardenhewer, B. St., X, 37. [3]) Vgl. Bardenhewer, a. a. O. S. 44 ff.; Kellner, Heortologie, S. 98, 105.

Man hat versucht, aus der Angabe Lk. 1, 5 und der Dienstabfolge der einzelnen Priesterklassen das Geburtsdatum Johannes und des Herrn zu ermitteln, aber diese Versuche haben keine haltbare historische Grundlage. Nach rabbinischer Tradition hätte am 9. Ab (Juli-August) d. J. 70 n. Chr., dem Tage, da der Tempel in Flammen aufging, die erste Dienstpriesterklasse Jojarib den Dienst antreten sollen. Danach hat schon Scaliger (gest. 1609) und zuletzt noch J. H. Friedlieb[1]) gefolgert, daß die unser Ereignis umschließende Dienstwoche der Klasse Abia auf die Tage vom 2.—9. Oktober des Jahres 748 gefallen sei. Aber schon längst vorher hatte man die Aussichtslosigkeit solcher Versuche erkannt. Die größte Schwierigkeit bildet der Umstand, daß die ununterbrochene und regelmäßige Reihenfolge der Priesterklassen im Dienste durchaus nicht nachgewiesen werden kann.

Der kirchliche Gedächtnistag für die Empfängnis Johannes war den Lateinern der 24. (wenigstens im Martyrologium erwähnt[2]), den Griechen, die ihn eigens feiern, der 23. September (Syr. der 23. Elul, Kopt. 26. September); beide Tage nehmen auf das Geburtsdatum des Vorläufers Rücksicht. So läßt sich also über die Jahreszeit und über das Monatsdatum durchaus nichts Bestimmtes sagen.

Aber wissen wir vielleicht wenigstens zu sagen, was es für ein Wochentag gewesen und ob das Ereignis der Verkündigung am Morgen oder am Abend stattfand? Der heilige Bericht gibt weder über den Tag noch über die Tageszeit etwas Näheres an. Es sei versucht, für eine genauere Bestimmung einige Stützpunkte anzugeben.

Die 24 Priesterklassen besorgten abwechselnd je eine Woche lang den täglichen Opferdienst. Am Sabbat fand der Wechsel statt, indem die abtretende Abteilung noch das Morgenopfer und die Zugabeopfer für den Sabbat

---

[1]) Leben Jesu[2], Münster 1887, S. 312; vgl. Bardenhewer, a. a. O. S. 37; Schürer, a. a. O. 280, A. 3.

[2]) Nilles, Kalendarium Utriusque Eccl., I[2], 282. Vgl. K.-L., VI[2], 1534.

(Num. 28, 9. 10), die antretende aber das Abendopfer darbrachte.[1]) Jede Wochenabteilung hatte wieder ihre fünf bis neun Unterabteilungen, welche durchschnittlich je einen Tag Dienst hatten. Das Evangelium hat Lk. 1, 8 im Ausdruck: »cum sacerdotio fungeretur« nur eine allgemeine Bemerkung, die weder auf den Tag noch auf die Tageszeit schließen läßt. Mehr bietet schon Lk. 1, 10: Und die ganze Menge des Volkes wartete draußen zur Zeit des Räucheropfers.[2]) Auf die Worte »die ganze Menge des Volkes« ist ein besonderes Gewicht zu legen. Sie soll offenbar von der gewöhnlichen Standmannschaft der Leviten und Israeliten[3]) unterschieden werden, die als Vertretung des Volkes beim täglichen Opfer vor Gott zu stehen hatte. Um so mehr muß diese Unterscheidung ins Auge fallen, als die auswärts von Jerusalem wohnenden Israeliten, die eine Standmannschaft bildeten, nicht zum Tempel zu gehen brauchten, sondern sich in der Synagoge ihres Ortes zu Gebet und Schriftlesung versammelten. Vom Volke von Jerusalem werden am täglichen öffentlichen Gottesdienste zwar auch ziemlich viel Leute teilgenommen haben; aber die ausdrückliche Bezeichnung: πᾶν τὸ πλῆθος scheint ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß es nicht ein gewöhnlicher Wochentag, sondern ein Sabbat war. Jener Ausdruck in Verbindung mit Lk. 1, 21: Und es war das Volk wartend auf Zacharias und wunderte sich usw., malt uns förmlich die Situation, wie der innere Vorhof des Tempels von

[1]) Nach Tosephta Sukka IV, 24—55, Mischna Sukka V, 7—8, Tamid V, 1; 2 Par. 23, 48; vgl. 4 Kön. 11, 6. — Schürer, II³, 279.

[2]) Θυμίαμα eigentlich nicht das Räuchern (θυμίασις), sondern das Rauchwerk (vgl. Apok. 5, 8; 8, 3 f.; Sap. 18, 21; Eccli 45, 16): Metonymie. Vgl. Meyer-Weiß, Komm. zu Luk., S. 270.

[3]) Auch die Leviten waren in 24 Abteilungen geteilt, die sich wöchentlich ablösten, endlich auch das Volk selbst in 24 Dienstklassen. Vgl. Taanith IV, 2: Die ersten Propheten haben 24 Dienstklassen aufgestellt; auf jede kam eine Standmannschaft in Jerusalem von Priestern, Leviten und Israeliten. Sobald die Zeit einer Dienstabteilung zum Hinaufgehen kam, zogen die Priester und Leviten nach Jerusalem, die Israeliten aber versammelten sich in der Synagoge ihrer Stadt und lasen die Schöpfungsgeschichte. — Bei Schürer, II³, 242.

einer unübersehbaren Menschenmenge überfüllt ist, die dichtgedrängt des Momentes harrt, da der räuchernde Priester aus dem Heiligtum treten soll. Das ist wohl ein mehr als genügender Stützpunkt, um als Tag der Verkündigung den Sabbat anzusprechen.

Nun wissen wir aber aus dem Talmud[1]), wie dieser Wechsel der Dienstklassen am Sabbat stattfand. Es fragt sich nun: War der bedeutungsvolle Tag der erste oder der zweite Sabbat der Dienstwoche? Darauf scheinen schon die Worte Lk. 1, 23: »Als (sobald als) die (bestimmten sieben) Tage seines Dienstes vollbracht waren« . . ., eine genügende Antwort zu geben. Denn sie deuten an, daß jene Tage nach der Verkündigung noch nicht vorüber, sondern erst zu vollbringen waren; sonst hätte Lukas sagen müssen: Und da, weil (nun auch) die Tage seines Dienstes um waren. Eine solche Bedeutung hat aber die Partikel ὡς niemals.[2])

Wir werden also, nach Vergleichung aller dieser Momente höchstwahrscheinlich an den Anfang der Dienstwoche des Zacharias, an seinen ersten Diensttag versetzt. Wenn wir nun weiter gehen und beachten, daß Zacharias auch erst zum öffentlichen Abend- beziehungsweise Nachmittagsopfer den heiligen Dienst beginnen konnte und daß in nachexilischer Zeit auch abends der Segen gesprochen wurde, so folgt aus dem Bisherigen unmittelbar, daß die Engelerscheinung am Abend stattgefunden hat.[3]) Es liegt unserem Ermessen nach kein Grund vor, die Angabe des Talmud in Zweifel zu ziehen.

---

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. 279.

[2]) Ὡς steht: 1. als = ut, cum, wie, da, als, Lk. 1, 23; 2. dum, quando, quamdiu; 3. simul ac mit ἄν, sobald als; 3. final: ut, um, zu; 4. konsekutiv: ita, ut, daß. Grimm, Gr.-L. Lex., 465 f. — Im Ausdruck ὡς liegt unseres Erachtens schon enthalten, daß die Tage eben damals noch nicht um waren; vgl. Lk. 1, 24: μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας in augenfälliger Beziehung auf 1, 23, weil Zacharias nicht früher heimkommen konnte.

[3]) Aus Lev. 9, 22, vgl. 17 b: am Morgen, folgt nicht, daß der Segen später nicht auch am Abend gegeben wurde; auch 1 Par. 23, 23 steht keine bestimmte Zeit angegeben.

Hält man demnach alle Umstände zusammen, so wird durch diesen Zeitansatz die Frage nach der relativen Zeitbestimmung unseres Erachtens völlig befriedigend gelöst: die Offenbarung an Zacharias erfolgte gleich zu Beginn seines Dienstantrittes, am Abend des ersten Dienstsabbates.

Auch innere Gründe lassen sich dafür geltend machen: 1. Der Segen über das Volk schloß sich nicht umsonst an das Räucheropfer an. — Der Priester, der unmittelbar vor dem Angesichte Gottes, im Heiligtum Gott das Opfer des Rauchwerkes dargebracht hatte, brachte dem harrenden Volke vom Throne Gottes dessen Segen. Warum hätte nun dieser das eine Mal gegeben, das andere Mal vorenthalten werden sollen? Das Abendopfer gab an Feierlichkeit dem Morgenopfer nichts nach. Es ist nicht einzusehen, warum der Segen hätte ausbleiben sollen. 2. Ein Kongruenzgrund ist die Ähnlichkeit der Zweckbeziehung: Dan. 2, 21 erscheint derselbe Engel Gabriel dem »Manne der Sehnsucht«, Daniel, zur Zeit des Abendopfers und enthüllt ihm die Zeit, die noch bis zur Erlösung vergehen wird. Hier kündigt er die Erlösung selbst schon an. Das Nähere werden wir bald hören. Wenn die historischen Tatsachen als richtig sich bewähren, gibt diese Analogie einen harmonischen Zusammenklang.

Schließlich kommt noch die Schlußfrage zu beantworten: Als der wievielte unter den fünf Priestern, die beim Räucheropfer beschäftigt waren, ging Zacharias ins Heiligtum, oder welches Amt oblag ihm speziell bei der Darbringung des Opfers? Aus der Situation des Opferganges erhellt, daß ein Priester das Rauchopfer wirklich darbrachte, während die anderen ihm dabei Assistenz leisteten. Nach dem Kontext der Heiligen Schrift war Zacharias der im eigentlichen Sinne opfernde Priester. Daher kann er erstens nicht der Priester gewesen sein, der die Kohlen vom Brandopferaltar holte, in die Pfanne und dann auf den Altar schüttete. Denn dieser ging sofort nach dem Akt der Anbetung wieder hinaus. Jene beiden

Priester, welche die Lampen besorgten, hatten mit dem Opfer selbst nichts zu tun. Der vierte Priester nahm wieder nur die größere goldene Schale, das Kaph, in Empfang und verließ das Heiligtum gleich. Zacharias kann also nur der Priester gewesen sein, welcher die kleinere Schale mit dem Räucherwerk aus jener größeren nahm, dieses auf die Kohlen des Altares schüttete [1]), daß es in Rauch aufging, also der wirklich »räuchernde« Priester. Dann hatte er noch seine Anbetung zu verrichten, ehe er das Heiligtum verließ. Der Moment des Räucherns war auch der der Engelerscheinung, denn Gabriel erscheint dem Zacharias, auf der rechten Seite des Räucheraltares [2]) stehend.

Der wirklich räuchernde Priester pflegte sich wie der Hohepriester im Allerheiligsten nach dem Talmud nur kurze Zeit im Heiligtum aufzuhalten. Sonst besorgte man, er wäre von Gott, weil er unwürdig gewesen oder etwas versehen hätte, getötet worden. [3]) Da die fünf beim Räucherwerk beschäftigten Priester gemeinsam dem Volke den Segen gaben und die anderen Priester schon früher das Heiligtum verließen, so wartete man naturgemäß immer auf den eigentlichen Räucherpriester, der dann mit den vier Kollegen von den Stufen des Tempels aus über das Volk den Segen sprach.

So können wir uns über die Orts- und relativen Zeitumstände ein ziemlich genaues Bild entwerfen und gehen nun zum großen Ereignis selbst über.

2. Die Verkündigung.

Für Zacharias war also wieder die Dienstwoche gekommen. In gewohnter Weise bereitete er sich darauf vor, achtete mit noch peinlicherer Sorgfalt auf die Bewahrung levitischer Reinheit und machte sich noch am Tage vor dem Sabbat auf den Weg. Denn Ain Karim ist von Jerusalem

---

[1]) Vulg. treffend genau: incensum ponere.

[2]) Ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος.

[3]) Wünsche, p. 413, Josua 53, 2; Babyl. 53, 2 bei Meyer-Weiß, Komm. zu Lk., S. 275.

mehr als das Doppelte eines Sabbatweges entfernt, daher die Strecke am Sabbat nicht gegangen werden durfte.[1]) Auch wollte Zacharias wohl schon beim feierlichen Sabbatmorgenopfer im Tempel zugegen sein, wie er es wohl auch sonst zu tun pflegte. Ob Elisabeth mit ihrem Manne zum Tempel gegangen, wissen wir nicht. Wenn Ain Karim eine eigene Synagoge hatte, so wird sie wohl, weil kein besonderer Festtag der Juden war, bei ihrem vorgeschrittenen Alter und zumal wegen des Sabbatweges, der zu doppeltem Übernachten in Jerusalem zwang, zu Hause geblieben sein.

Zacharias ging also die alte Fahrstraße entlang, die jetzt noch erhalten ist, östlich über die Berghöhe (jetzt Dschebel Ali), von der er schon einen Teil Jerusalems, den Ölberg und rückwärts das Mittelmeer sah, durch das jetzige Wadi el Bedawije und Wadi Medine[2]) zur heiligen Stadt und begab sich durch das jetzige Jaffator direkt zum Tempel; hier übernachtete er in einem Gemache des Vorhofes, nahm in aller Frühe das vorgeschriebene Tauchbad, wohnte dem Morgengottesdienste bei und legte dann seine Dienstkleidung für den nachmittägigen Opferdienst an.

Als am Mittag die Verlosung für den ersten Opferdienst seiner Klasse stattfand, traf ihn das Los für den Räucherdienst (Lk. 1, 9). Mit besonderer Freude wird er dies vernommen haben, denn vielleicht war er schon lange nicht dieser Auszeichnung teilhaftig geworden. Welch großartige Bedeutung freilich gerade heute diese Entscheidung des Loses für ihn haben sollte, davon hatte er keine Ahnung. So wusch er sich, als schon die Menge der Gläubigen dicht den Vorhof erfüllte und es Zeit war zum Beginn des nachmittägigen Brandopfers, am ehernen Meere Hände und Füße, nahm dann, als es Zeit war, die Schale mit dem Rauchwerk und betrat in andächtiger Sammlung

[1]) Am Sabbat war es verboten, einen Weg von mehr als 2000 Ellen oder $1/2$ Stunde zurückzulegen: iter sabbati Apg. 1, 12; nach Flav. Jos., B. J., V, 2, 3 fünf, nach Antt. XX, 6, 8 (vgl. Antt. XIII, 8, 4; Mt. 24, 20) sechs Stadien; vgl. Mischna Erubin 5, 5; Kortleitner, Arch., p. 85.

[2]) Vgl. Socin-Baedeker[3], 1891, S. 114 ff.; Buhl, Geogr., 166.

und geziemendem Ernst das Heiligtum. Wie sonst übergibt er das Kaph dem Assistenten und streut dann das Rauchwerk auf die Glut des Rauchopferaltares.

In diesem Momente war es, »da erschien ihm ein Engel des Herrn, der zur Rechten des Räucheraltares stand. Und Zacharias erschrak, als er ihn sah, und Furcht überfiel ihn. Der Engel aber sprach zu ihm: Fürchte dich nicht, Zacharias; denn dein Gebet ist erhört worden, und Elisabeth, dein Weib, wird dir einen Sohn gebären, den sollst du Johannes heißen. Du wirst Freude haben und Wonne, und viele werden sich über seine Geburt freuen; denn er wird groß sein vor dem Herrn; Wein und starke Getränke wird er nicht trinken, und in seiner Mutter Leibe noch wird er mit dem heiligen Geiste erfüllt werden. Er wird viele von den Kindern Israels zum Herrn, ihrem Gott, bekehren. Und er wird vor ihm hergehen im Geiste und in der Kraft des Elias, um die Gesinnungen der Väter auf die Kinder, die Ungläubigen zur Weisheit der Gerechten zu bringen und dem Herrn ein vollkommenes Volk zu bereiten« (Lk. 1, 11—17).

Wir behandeln zunächst diesen ersten Teil der Verkündigung, die Engelsbotschaft, dann das Verhalten des Zacharias ihr gegenüber und die Folgeereignisse.

Die Engelsbotschaft. Da steht denn vor dem ahnungslosen Priester plötzlich ein Engel des Herrn und bringt ihm eine wunderbare, aber freudige Botschaft. Mit wenigen Worten wird die Art und Weise der Erscheinung näher skizziert. Es ist nach der bestimmten Ausdrucksweise des Evangelisten keine Vision, sondern eine reale, sinnenfällige Erscheinung.[1]) Ferner wird der Ort der Engelserscheinung

---

[1]) Das Wort: ὤφθη. conspiciendum se praebuit. apparuit, ist der ständige Ausdruck 1. für die Erscheinungen Gottes: Gen. 12, 7; 17, 1; 18, 1. 2; 26, 2. 24; 35, 1. 7. 9; 48, 3; Ex. 3, 2. 16; 4, 1; 6, 3; 16, 10; Lev. 9, 23; Num. 14, 10; Deut. 31, 15; 33, 2. 16; 3 Kön. 3, 5; 9, 2; 11, 9; Jerem. 31, 3; Apg. 7, 2; 2. der Engel: Richt. 6, 12; 13, 3. 9. 10. 21; Ez. 10, 8; Dan. 10, 20; 2 Makk. 3, 25; 11, 8; Mt. 1, 20; 2, 13. 19; Lk. 22, 43; Apg. 7, 30. 35; 3. des auferstandenen Heilandes: Mk. 16, 9. 14; Lk. 24, 34; Apg. 9, 17; 26, 16; 4. auch

genau angegeben: zur Rechten des Rauchopferaltares, also zwischen diesem und dem siebenarmigen Leuchter.

Und wer ist diese Erscheinung? Was für ein Engel des Herrn tritt vor Zacharias? Lukas sagt: ein Engel, weil Gabriel hier zum ersten Male im Neuen Testament vorkommt. Lk. 1, 26 heißt er, da er schon eingeführt ist, der Engel des Herrn. Greifen wir die Antwort aus dem folgenden Zwiegespräche des Engels mit Zacharias heraus. Als Zacharias an der Erfüllung der Botschaft zweifelt und ein Wahrzeichen verlangt, entgegnet der Engel nur kurz (Lk. 1, 19): »Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und ich bin gesandt worden, zu dir zu reden und dir dieses zu verkünden.« Damit ist schon des »Engels«[1]) Amt und Sendung erklärt. Es ist aber nicht von ungefähr ein beliebiger Engel gesandt, sondern der Engel Gabriel.[2]) Er gibt sich in seiner Rede

---

von lebenden und verstorbenen Menschen gebraucht: Gen. 5, 24 (Henoch); 24, 45 (Rebekka); Num. 12, 10 (Mirjam); 1 Kön. 9, 14 (Samuel); 1 Kön. 17, 23 (Goliath); vgl. 2 Kön. 1, 2; 16, 1; 3 Kön. 17, 10; Elias und Moses bei der Verklärung Christi: Mk. 9, 3; Mt 17, 3; Lk. 9, 31 u. a.

[1]) Ἄγγελος, angelus, מַלְאָךְ, bedeutet in jeder Sprache der Gesandte, Bote; vgl. die Ableitungen: Engel, l'ange, englisch angel.

[2]) Γαβριήλ, aus dem Hebräischen גֶּבֶר vir fortis und אֵל Gott = גַּבְרִיאֵל, Held Gottes (Grimm), Dan. 8, 16; 9, 21; Lk. 1, 19. 26. — Der hl. Hieronymus erklärt ihn (Lag., Onom.², 64, 24): Gabrihel confortauit me Deus aut fortitudo Dei vel virtus mea Deus; im Kommentar zu Dan. 8, 16 (M. L. XXV, 538) erklärt Hieronymus besser: fortitudo vel robustus Dei (Gabriel, qui praepositus est praeliis . . . Unde et eo tempore, quo erat Dominus nasciturus et indicturus bellum daemonibus et triumphaturus de mundo, Gabriel venit ad Zacharias et Mariam). Letztere Deutung kommt der Wahrheit näher als erstere; über die Irrung betreffs ersterer vgl. Bardenhewer, B. St., X, 56. Schegg (Evangelium nach Lk., I, Mü. 1861, S. 41, 443) lehnte die Deutung: »Starker (Kräftiger) Gottes« ab, weil (nach der Bezeichnung der Engel nach ihren Tätigkeiten) »ein solcher eher Michael wäre; nie erscheint Gabriel als Repräsentant der göttlichen Macht und Stärke, als göttlicher Streiter und Kriegsheld. Noch weniger entspricht die moderne Erklärung ‚Mann Gottes', da sie zu allgemein ist und von jedem Engel gebraucht werden könnte; Richt. 13, 6 kommt auch ein איש־אלוהים, was nur die prosaische Umsetzung des mehr poetischen גברי־אל wäre, als allgemeine Engelbenennung vor«. Wenn man bezüglich dieses Punktes ihm recht geben

als einen Engel zu erkennen, der vor Gott steht. Tob. 12, 15 sagt auch Raphael in ähnlicher Weise zu Tobias: Ich bin der Engel Raphael, einer aus den sieben, die vor Gott stehen. Dazu gehört denn auch Gabriel. Dieser nimmt sonach als Thronassistent Gottes eine besonders hervorragende Stelle ein und seine Sendung hat eine besondere Bedeutung. Ein Blick ins Alte Testament bestätigt es.

Im achten Kapitel des Buches Daniel erzählt dieser, wie er das schreckliche Gesicht vom Widder und vom Ziegenbock gesehen; als er um Aufklärung bittet, erschallt eine Stimme, welche spricht (Dan. 8, 16): Gabriel, erkläre diesem das Gesicht! »Und er kam und nahte dem Orte, wo ich stand; und da er gekommen, erschrak ich und fiel auf mein Angesicht . . . .; und er rührte mich an und richtete mich auf, daß ich stand«, und er erklärt nun dem Propheten das Gesicht, das »auf die Zeit des Endes« geht (die messianische Zeit), durch die Deutung auf die Seleukiden, die sich gegen Gott selbst erheben und sein Heiligtum auf 2300 Tage verwüsten werden.

Und als Daniel (9, 1—20) flehentlich, in Fasten, Sack und Asche zum Herrn fleht um Verzeihung der Sünde seines Volkes und Abkürzung der harten Prüfungszeit des Exils, »sieh, da kam eilends geflogen der Mann Gabriel, den ich anfangs gesehen habe im Gesicht, und rührte mich an zur Zeit des Abendopfers«, und er verkündet dem Manne des Verlangens das großartige Wort von den 70 Jahreswochen, dem Ratschluß Gottes und der Wiederherstellung des Tempels und der heiligen Stadt (9, 21—27). Auch die Engelserscheinung 10, 5 ff. im Gesichte Daniels am Tigris

---

muß (sieh Bardenhewer, Bibl. St., X, 57), weil Gabriel tatsächlich nicht die göttliche Kraft und Macht repräsentiert, sondern Weissagungen vermittelt, so kann man anderseits doch seiner Erklärung nicht zustimmen, Gabriel sei von גָּבַר, zusammenziehen, flechten, verbinden, abzuleiten und bedeute »der Verbindende«, der »Verbinder Gottes«, mit Rücksicht auf seine Verwendung bei Weissagungen (daselbst S. 443, 41), weil die Weissagung ein Knüpfen und Verbinden sei. Abgesehen von dieser künstlichen Etymologie ist Gabriel doch vielmehr der Bote, der die Errichtung des Reiches Gottes verkündet (Schanz, Komm. zu Lk., S. 77).

halten die Erklärer allgemein für den Engel Gabriel. Dieser ist also derselbe Engel, der sowohl dem Daniel als auch Zacharias und der seligen Jungfrau die Offenbarung über die Ankunft des Messias bringt. Beiden Verkündigungen ist gemeinsam, daß es für das Volk Gottes wichtige, erfreuliche Botschaften sind, die das messianische Heil betreffen. Gabriel ist deren Überbringer und Interpret. Deshalb wird er auch als ein Schirm- und Schutzengel des auserwählten Volkes betrachtet (Maldonat in Lk. 1, 19). Die Identifizierung des alt- und neutestamentlichen Gabriel ist über allen Zweifel sicher »Der eine reicht dem anderen die Hand. Die Enthüllungen an Daniel finden in der Ankündigung der Geburt des Vorläufers ihre geradlinige Fortsetzung und in der Verkündigung der Geburt des Messias selbst ihren vollen Abschluß. Gabriel ist der Engel der Weissagung, der Dolmetsch der Zeiten, der Herold des Messias. Mit der Botschaft an die Jungfrau ist deshalb auch seine Mission erfüllt; er nimmt Abschied vom Schauplatz der Offenbarungsgeschichte.«[1])

So steht Gabriel vor Zacharias. Der so überraschende Eindruck der Erscheinung ist ähnlich jenem auf den Propheten Daniel (Dan. 8, 17; 10, 7—9): Zacharias erschrak, als er ihn sah, und Furcht überfiel ihn (Lk. 1, 12). Wenn sich der Erdensohn plötzlich einem überirdischen Wesen gegenübergestellt sieht, fühlt er so recht seine Ohnmacht und Schwäche, und das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit läßt ihn Schlimmes befürchten.[2])

---

[1]) Bardenhewer, Bibl. Stud., X, 49 f. Über das nachbiblische Epitheton »Erzengel«, ἀρχάγγελος, als Prädikat Gabriels und seine Geschichte vgl. ebenda S. 50 ff. — Die Kabbalisten machten Gabriel zum Lehrer des Patriarchen Joseph, und nach der islamischen Überlieferung hat er dem Mohammed den in der Nacht Elkadar vom Wesen Gottes in den unteren Himmel herabgelassenen Korân stückweise geoffenbart und ihn selbst in den Himmel getragen (Calmet, Dict. bibl.; sieh K.-L., V², 3 f.; VII, 1017 f.; VIII, 1705 f.).

[2]) Riezler a. a. O. Manche Exegeten denken an eine Furcht vor dem Tode, weil nach der Meinung der Juden jener Mensch, der Gott (Ex. 33, 20) oder den Engel Gottes schaute (Richt. 6, 22; 13, 22. 23),

Und nun zur Botschaft selbst. Sanft und beruhigend, ganz wie seinerzeit dem Propheten Daniel gegenüber, redet Gabriel den Greis an und bedeutet ihm, unbesorgt und ohne Furcht zu sein, denn er künde ihm eine Freudenbotschaft. Der Inhalt derselben (Lk. 1, 13—17) umfaßt nach dem Wortlaute:

1. Die Tatsache der Gebetserhörung: 1, 13a.
2. Geburt, Geschlecht und Namen des Kindes: 1, 13b.
3. Die Tatsache der Freude über dessen Geburt: 1, 14.
4. Die Tugend und Heiligkeit des Kindes: 1, 15.
5. Beruf, Wirksamkeit und Erfolge: 1, 16. 17.[1])

1. Die Gebetserhörung. — Es ist wahrlich eine frohe, große, über alle Maßen überraschende Botschaft! Die Geburt eines Sohnes, der ein großer Prophet und Vorläufer des Messias sein werde, das mußte den greisen Priester vor Erstaunen »sprachlos« machen. Aber der Engel leitet diese Botschaft noch mit den besonderen Worten ein: Dein Gebet ist erhört worden. Diese Worte bedürfen einer kurzen Erläuterung. Welches Gebet des Zacharias wurde erhört? Was war der Inhalt jenes Gebetes, das Erhörung fand?

Die Erklärer sind darüber geteilter Meinung. Die einen verstehen darunter das Gebet um Nachkommen, da die Kinderlosigkeit als Unehre galt und gewiß auch von diesen Eltern schmerzlich empfunden wurde; die anderen beziehen das Gebet auf die Bitte des Zacharias um Sendung des Messias und Sündenbefreiung des Volkes.[2]) Erwägen wir

sterben sollte (Pölzl, Komm. zu Lk., S. 11). Schegg, a. a. O. S. 28: Demütige Gottesfurcht.

[1]) Vgl. Schuster-Schäfer, Handbuch der biblischen Geschichte, II^{6}, Freiburg 1906, S. 46; Meschler, Leben Jesu, I, S. 70 u. a.

[2]) Zu ersteren zählen Maldonat, Bisping, Schegg (S. 29, Komm. zu Lk.), Knecht u. a., zu letzteren schon St. Aug.*), Chrysostomus,

*) Aug. Serm. 291, In nat. S. Joannis, V, 3 (M. L. XXXVIII, 1317 f.): Exaudita est oratio tua: quid . . . sacerdos ille intraverat ad Sancta Sanct., ut filios precaretur a Deo? Absit . . . Quare ergo hoc dictum erat? Quia pro populo ille sacrificabat: sacerdos pro populo sacrificabat, populus vero Christum exspectabat: Joannes Christum annuntiabat.

Gründe und Gegengründe. Zugunsten der ersten Meinung ist zu sagen: Wenn es heißt: Dein Gebet ist erhört worden, dein Weib wird dir einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Johannes nennen, du wirst dich freuen, so steht doch allem Anschein nach der erste Gedanke zu den anderen in inniger Verbindung, und es liegt sehr nahe, trotz des Fehlens der kausalen Partikel einen Kausalnexus zum Folgenden herzustellen. Wer den Text geradehin liest, wird dies unbewußt auch tun.[1]) So scheint Maldonat vollständig recht zu haben, wenn er sagt, der Kontext mache es zweifellos, daß die Worte von einem Gebete um Nachkommen zu verstehen seien, das Zacharias entweder jetzt oder schon früher verrichtet habe.

Dagegen wird von der anderen Seite gesagt: 1. Es ist unrichtig, daß Zacharias auf natürlichem Wege einen Nachkommen hoffte; 2. ebenso ist es unwahrscheinlich, daß er an eine wunderbare Erhörung eines solchen Gebetes dachte, daß er also in beiden Fällen noch darum betete; 3. es ist unrichtig, daß der folgende Satz eine Begründung der vorausgehenden Aussage ist. Der hl. Augustin bemerkt zur Stelle, es sei unwahrscheinlich, daß Zacharias, da er für die Sünden oder das Heil oder die Erlösung des Volkes opferte, um Nachkommenschaft gebetet habe, besonders da niemand um das bete, an dessen Erhörung er verzweifle; daher sei darunter ein Gebet für das Volk zu verstehen, und weil das Heil dieses Volkes und seine Sündentilgung durch den Messias erfolgen sollte, wurde dem Zacharias die Geburt eines Sohnes verkündet, weil dieser zum

Sophronius*), Euthymius, Beda; unter den neueren Exegeten Reischl, Laurent, Schanz (Komm., S. 69), Meyer-Weiß (Komm., I, 2[9], S. 271), Pölzl (Komm. zu Lk.[4], S. 12).

[1]) Zacharias ist in V. 13 und 14 a das logische Subjekt des Satzes.

*) S. Sophronii Patr. Hieros., Or. VII in S. Joannem B. (M. G. LXXXVII/3, 3330): »Zacharias, gebeugt von der Fülle der Jahre, betete inbrünstig und oftmals . . ., daß schneller schon allen das Licht des Heiles erglänze und er selbst den Aufgang dieses Lichtes schauen möchte.«

Vorläufer des Messias bestimmt war.[1]) Bezüglich dieser Ansicht ist es schon im Hinblick auf 1, 18 gänzlich unzweifelhaft, daß Zacharias jetzt, zur Zeit der Verkündigung, weder natürlicher- noch wunderbarerweise sich noch einen Sohn erhoffte, daß er also auch nicht mehr um einen solchen betete. Also wird auch die Meinung abzulehnen sein, welche unter dem Gebete des Zacharias das Gebet um einen Sohn versteht, »welches Zacharias seit vielen Jahren und eben erst während des Rauchopfers verrichtet hatte«.[2])

Sieht man indes die zweite Erklärung näher an, so kann auch sie nicht vollständig befriedigen. Der direkte Wortsinn und Zusammenhang legt sie keineswegs nahe; dieser Sinn muß erst aus dem Inhalte der ganzen Botschaft gewonnen werden, und zwar durch eine ganz theologische Reflexion, während doch der fragliche Gedanke nur eine Ein- und Überleitung bildet.[3]) Auch die Meinung des hl. Augustin befriedigt nicht völlig. Es steht nirgends bemerkt, daß der Priester beim Rauchopfer ein Gebet für die Sünden und das Heil des Volkes dargebracht habe. Im Gegenteil, der Priester durfte sich nur sehr kurze Zeit im Heiligtum aufhalten, mußte sich sogleich nach dem Räuchern zu kurzer Anbetung niederwerfen und das Heiligtum verlassen. Ein offizielles Gebet um Sündenvergebung sprach nur der Hohepriester am Versöhnungstage. Die Vorstellung davon beeinflußte, scheint es, diese Meinung. Wenn übrigens Zacharias für das Volk gebetet hatte und der Engel dieses im Auge hatte, warum deutet es der Evangelist nicht an?

---

[1]) S. Aug. Quaestionum Evang. lb. II in Luc., qu. I (M. L. XXXV, 1333): »Quod dicitur ei: Exaudita est oratio tua, pro populo intelligendum est: cuius populi quoniam salus et redemptio et peccatorum abolitio per Christum futura erat, ad hoc nuntiatur Zachariae filius nasciturus, qui praecursor Christi destinabatur.«

[2]) Knecht, Kommentar zur biblischen Geschichte, 18. Aufl, S. 375.

[3]) Vgl. Grimm, 215: Καί (Lc. 1, 13 b) = atque ita. Ex antiquitatis, praesertim hebraeae, tum vero etiam vulgaris sermonis simplicitate adnectit enuntiatis enuntiata, quam logicam necessitudinem politior sermo aut finitioribus particulis, aut participio aut relativae structurae usu declarat.

Betrachten wir nochmals Lk. 1, 13, so muß uns dieses Betonen des Persönlichen doch auffallen: Dein Gebet, dein Weib wird dir gebären, du sollst ihn Johannes nennen, du wirst große Freude haben etc. Wir möchten daher eine andere Erklärung vorschlagen. Es steht nirgends geschrieben, daß man gerade an ein momentanes oder auch nur in letzter Zeit verrichtetes Gebet denken müsse, was ja eben die eine Schwierigkeit gegen die Meinung bildet, Zacharias habe um Kindersegen gebetet. Oder wo steht ein Beweis dafür, man müsse die Worte erklären: Zacharias, jetzt ist dein Gebet erhört worden? Nirgends steht ein νῦν und hic et nunc; im Gegenteil, ein nachdrücklicher Aorist steht an der Spitze des Satzes. Fassen wir diesen daher lieber als einen vorzeitlichen, als ein Plusquamperfekt und übersetzen wir: Fürchte dich nicht, Zacharias; denn erhört wurde (damals) dein Gebet; und zwar (wirst du das an Folgendem erkennen): Dein Weib Elisabeth wird dir . . . . gebären etc.

Zu unserer Erklärung können wir eine sehr passende Parallele anführen: derselbe Engel Gabriel hatte einst zu Daniel in dessen Vision am Tigris (Dan. 10, 1 ff.) gesprochen (10, 12): »Fürchte dich nicht, Daniel; denn vom ersten Tage an, da dein Herz nach Einsicht verlangte . . ., wurden deine Gebete erhört; und ich bin gekommen um deiner Worte willen« (also nicht erst das Gebet, das Daniel unmittelbar vorher gesprochen hatte!).

Von einer solchen früheren Gebetserhörung, deren Offenbarung aber erst später erfolgt, lesen wir auch Tob. 12, 12 f.: Raphael spricht zum alten wieder sehend gewordenen Vater Tobias: »Als du betetest mit Tränen (Tob. 3, 1 ff.) . . ., da brachte ich dein Gebet vor den Herrn, und weil du angenehm warst vor Gott, mußte die Prüfung dich bewähren (14), und nun hat mich der Herr gesandt . . .« In beiden Engelserscheinungen ist die Rede von früheren Gebeten, deren Erhörung sogleich eintrat, den Betreffenden aber erst später kundgetan wurde. Bei beiden gilt es: Ich bin gekommen um deiner Worte willen.

Warum sollte dies nicht auch bei der Verkündigung der Geburt des Johannes der Fall sein dürfen? Der Verkünder der Botschaft ist derselbe. Oder vielmehr, was kann uns hindern, anzunehmen, daß Lukas in der formellen Darstellung sich an dieses so naheliegende Vorbild angeschlossen hat? Mit dieser Erklärung gehen wir unseres Erachtens beiden Schwierigkeiten aus dem Wege und stehen fest auf demselben Boden alttestamentlicher Anschauung und Darstellung, wozu wir vollauf berechtigt sind. Die innere Zweckbeziehung der Gebetserhörung auf die Sendung des Messias soll damit keineswegs in Abrede gestellt werden. Über den Grund dieser formellen Übereinstimmung mit Daniel und Tobias werden wir später noch sprechen.

2. Geburt, Geschlecht und Name des Kindes. — Nächstes Objekt der Verkündigung ist die Geburt eines Gnadenkindes. Ein solches mußte Johannes sein, denn die natürliche Hoffnung hatten die Eltern bereits aufgegeben (Lk. 1, 18). Und nun die Verheißung eines solch freudigen Ereignisses! Es ist aber gleich hervorgehoben, daß es ein Sohn sein werde: eine selbstverständliche Tatsache; Frauen wirken am Heilswerke eben nur als Frauen und Mütter mit, zu öffentlicher und direkt heilsgeschichtlicher Tätigkeit sind nur Männer fähig und berufen. Es galten auch seit jeher den Israeliten die Söhne viel mehr als Töchter, besonders weil sie den Namen des Vaters im Geschlechte fortpflanzten. [1])

Diesem Sohne aber bestimmt der Engel auch gleich den Namen. Auch das ist wichtig und bedeutungsvoll. Das ersehen wir aus der Bedeutung des Namens. [2]) Er

---

[1]) Vgl. 1 Kön. 4, 20; Ps. 127, 4; Ruth 4, 15; — 2 Kön. 18, 18; Eccli 42, 9 f. — Vgl. Kortleitner, Arch., p. 282.

[2]) Joannes, Ἰωάννης (א B³ D, Tg Ἰωάνης, desgleichen LXX 2 Par. 28, 12 so) יוֹחָנָן und יְהוֹחָנָן: cui Jahve propitius est, germ. Gotthold; LXX 1 Par. 3, 24 Ἰωαννάν, 4 Kön. 25, 23 Ἰωνά (Grimm). (Vgl. Hannibal = gratia Baalis: Kortleitner, p. 284). — Vgl. Onom. s.², 170, 96: Ἰωανάν ἀοράτου χάρις, περιστερά, Ἰωάννης ἀοράτου χάρις. S. Hier. (Onom.² 69, 16) in quo est gratia uel domini gratia; 76, 19: domini gratia. — Im Namen:

steht in innerer Beziehung zur heilsgeschichtlichen Wirksamkeit. [1]) Freilich ist anderseits die Deutung hebräischer Eigennamen, von Einzelfällen abgesehen, aus verschiedenen Gründen mit Schwierigkeiten verknüpft. [2]) Der Name Johannes ist nicht gerade so selten gewesen. In der Heiligen Schrift kommen fünf Personen in den Makkabäerbüchern [3]), die diesen Namen tragen, vor, im Neuen Testament der Vater des Petrus [4]), ferner der Apostel und Evangelist

---

der Herr ist gnädig, liegt der Hinweis auf die größte Gnadenerweisung Gottes an die Menschheit, die Menschwerdung des Herrn, dem Johannes den Weg bereiten soll (vgl. Schuster[6], II, 46). Warum gerade Johannes? Ob die Erklärung dazu nicht auch und vielleicht gerade in Lk. 1, 15 gegeben ist? Dort ist ja prophezeit, daß Johannes ein wahres Gnadenkind sein werde, dem Gott in der Tat wie keinem gnädig ist, indem er es noch vor der Geburt durch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste so ausnehmend begnadigt! Lk. 1, 14 ist vielleicht eher oder mehr als bloße Parenthese zu bezeichnen, die sich auf das Wort des Engels bezieht: Fürchte dich nicht! Denn Freude ist die natürliche Folge der großen, freudigen Tatsachen. Dazu stimmt auch die Beziehung des Namens auf die Umstände der Geburt, wie oftmals im Alten Testamente: Bei der Geburt wußte man schon, daß Gott diesem Kinde außerordentlich gnädig war! — Wenn der überall angeführte Menochius sagt: Convenit nomen officio; qui enim futurus erat praecursor auctoris gratiae, nomen accipit ab ipsa gratia — so erscheint uns diese Erklärung zwar nicht unrichtig, aber doch nicht enge und bestimmend genug.

[1]) Vgl. S. Thom. S. Th. III, qu. 37, 2 c: Nomina alicui divinitus imposita quid significent: gratuitum donum, eis divinitus datum (cf. Gen. 17, 5; Mt. 16, 18!). — [2]) Vgl. Bardenhewer, B. St., X, 55.

[3]) 1. Der Vater des Matthias, Großvater der fünf makkabäischen Brüder (1 Makk. 2, 1). — 2. Johannes mit dem Beinamen Gaddis, 1 Mk. 2, 2 (spätere H. S. Ἰωαννάν: Antt. XII, 6, 1). — 3. Johannes, Vater des Eupolemus: 1 Makk. 8, 17; 2 Makk. 4, 11; Jos., Antt. XII, 10, 6, von Juda als Gesandter nach Rom geschickt. — 4. Ein Mitglied der Gesandtschaft an Lysias: 2 Makk. 11, 17. 5. Einer von den älteren Söhnen Simons des Makkabäers: 1 Makk. 6, 16; es ist der spätere Hohepriester Johannes Hyrkan: Flav. Jos., Antt. XII, 7, 4, ein tapferer Mann (s. Hastings, Dict. Bible, II, 676).

[4]) Daher Petrus Joh. 1, 42: υἱὸς Ἰωάνου; Joh. 21, 15. 16. 17: Σίμων Ἰωάνου genannt; vgl. Mt. 16, 17: Σ. Βὰρ. Ἰωνᾶ. Die alte lateinische Übersetzung vom Original (In Mt. t. XV, 14, M. G. XIII, 1295) enthält eine Stelle vom Hebräer-Evangelium*), in der die Worte vorkommen:

---

*) S. Handmann, Hebräer-Evangelium (T.-U., V, S. 85, Dialoge): »Cod. Tischendorf, VII ad Mt. 16, 17: Βαριωνᾶ . τὸ ἰουδαϊκὸν υἱὲ Ἰωάννου.

Johannes [1]) und Johannes Markus [2]), endlich ein Mitglied des Synedriums. [3]) Aber auch, abgesehen von den biblischen Belegstellen, muß der Name ziemlich allgemein gewesen sein. [4])

3. Die Tatsache der Freude über die Geburt. — Der Engel verheißt ein Doppeltes: Zunächst wird sich der Vater Zacharias (natürlich mit ihm auch die Mutter Elisabeth) freuen, und zwar wird es eine große, außerordentliche Freude sein. [5]) Dann wird aber die Freude über die Geburt auch eine allgemeine sein. Beides erfüllte sich: schon Elisabeth begrüßte in heiliger Freude und Begeisterung Maria bei deren Besuch (Lk. 1, 42 ff.); von denselben

---

Simon fili Joanne, leichter ist es, daß ein Kamel etc. — Vgl. Hilgenfeld, Evangelium nach den Hebräern, S. 16, 25. — Die Pariser M.-Hs. Reg. 1789, 1026 enthält die Stelle: Πέτρος καὶ Ἀνδρέας, ἀδελφοὶ ἐκ πατρὸς Ἰωνᾶ, μητρὸς Ἰωαννᾶ (andere Lesart: Ἰωάννου — Ἰωνᾶς μητρός): Hastings, II, 676.

[1]) Mt. 4, 21; 10, 2; Mk. 1, 19, 9, 2. 38; Lk. 5, 10, 6, 14; Apg. 1, 13 u. a. [2]) Apg. 12, 12. 25; 13, 5. 13. 37. [3]) Apg. 4, 6.

[4]) Über die imaginäre Größe eines vom Apostel Johannes verschiedenen »Presbyter Johannes«, den man auf Grund einer Äußerung des Papias bei Euseb. H. E. 3, 39 als Verfasser der Apokalypse annimmt (vgl. Grimm, Gr.-L. Lex., 211) und mit dem in neuester Zeit katholischerseits besonders van Bebber (Chronologie) und Belser (Einleitung in das Neue Testament, S. 116, 162, 549) operieren, ist auf die Widerlegung bei Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, 538 ff., zu verweisen. Vergleiche die Äußerung Th. Zahns in Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. St., IX[3], 1901, 284: Eine Fehlgeburt kritischer Not (Bard., II, 181). Vgl. Biblische Zeitschrift., IV, 414. — Der Name war so allgemein, daß er den Heiden vertraut gewesen sein muß (vgl. Inschrift von Ancyra, C. J. G. 4045); im Verkehr mit diesen scheint er mit einem griechischen oder lateinischen Namen verbunden worden zu sein (Hastings, A Dictionary Bible, II, 677).

[5]) *Χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις*: Freude und Frohlocken. Steigerung des Ausdruckes, da *ἀγαλλιάω* mehr bedeutet als *χαίρω*: exsulto, vehementer laetor (Grimm); vgl. Lk. 1, 44. 47 (Magnificat); Mt. 5, 12; Lk. 10, 21; Joh. 5, 35; Apg. 2, 26; 16, 34; 1 Petr. 1, 6. 8; 4, 13; ein sonst nicht üblicher Ausdruck.

Das υἱὲ Ἰ. ist nach Hilgenfeld eine genaue Übersetzung des hebräischen בַּר־יוֹחָנָן. — Und da Petrus auch Joh. 1, 43 und 21, 15 ff. ein Sohn des Johannes genannt wird, so hat uns das Hebräer-Evangelium den Namen besser erhalten als Mt., der das erste Wort aramäisch gab, das zweite aber in der griechischen Übersetzung Ἰωνᾶς.«

Gefühlen bewegt, stimmt Zacharias bei der Geburt Johannes seinen Preisgesang an: Lk. 1, 67—79. Die ganze Umgebung des Elternhauses aber erfüllt bei diesem Ereignis freudige Bewunderung und ehrfürchtiger Schauer (1, 63b. 65. 66). — Viel mehr noch hatte sich die Prophezie in der Kirche erfüllt: die ganze Kirche freut sich jährlich seiner Geburt, indem sie den Tag derselben festlich begeht; eine Ehre, die sie sonst nur noch den Geburtsfesten des Herrn und der Mutter Gottes erweist.

4. Tugend und Heiligkeit des Kindes. — Erstere wird gekennzeichnet durch die Weissagung, das Kind werde groß sein vor Gott (= wahrhaft groß) und werde Wein und berauschendes Getränk[1]) nicht trinken; letztere geht hervor aus der Grundlage der einzigartigen Begnadigung des Kindes noch vor der Geburt, dem Fundamente seiner Heiligkeit. Daß sich der Name des heiligen Vorläufers nicht in letzter Linie auch darauf bezieht, ist unzweifelhaft. Über beide Punkte werden wir, um Wiederholungen zu vermeiden, an gelegenem Orte sprechen.[2])

5. Beruf, Wirksamkeit und Erfolge. — Was sollte man von einem Priestersohne scheinbar anderes prophezeien, als daß auch er wieder Priester sein und für das Volk das Opfer darbringen werde? Hier nichts von alldem! Johannes wird erstens ein Bußprediger sein, denn er soll die Söhne Israels zum Herrn hinwenden, von ihrem schlechten Wege ab- und auf den rechten Weg hinlenken, d. h. bekehren. Diesen seinen Beruf charakterisiert der Engel noch genauer durch Anführung der Prophezie des Malachias und deren Anwendung

[1]) Dazu zählen: 1. Wein, mit verschiedenem Gewürz vermischt (auch Myrrhe: vgl. Mk. 15, 23; Mt. 27, 34); 2. künstliche Weine, aus gekeimtem Gerstenkorn gebrannt, Honig-, Apfel-, Palmwein, gekocht und destilliert.*) Diese hießen allgemein שֵׁכָר, σίκερα, sicera (Lev. 10, 9; Num. 6, 3; Richt. 13, 4. 7). S. Kortleitner, Arch., p. 227.

[2]) Vgl. Kapitel »Heimsuchung«, S. 93 ff. (Lk. 1, 41. 44).

*) Vgl. S. Hieron. Comm. in Is. 28, 5 ff. (M. L. XXIV, 307). — Von einem lebenslänglichen Nasiräat ist hier gar nichts gesagt, sondern nur, Johannes werde in der Nahrung so enthaltsam sein, wie Nasiräer zur Zeit ihres Gelübdes. Vgl. Kortleitner, 156 ff., Nasiräer.

auf Johannes als den Wegbereiter des Messias. Dabei bringt Gabriel den künftigen Vorläufer in Beziehung zum Propheten Elias, indem er ihm gleichen Geist und gleiche Kraft zuschreibt, also seine Aufgabe und Sendung als eine ähnliche wie die des Elias darstellt.[1]) Der Beruf beider ist tatsächlich sehr ähnlich; Johannes ist Vorläufer der ersten, Elias soll der Verkünder der zweiten Ankunft Christi sein. Der spätere Verlauf des Lebens Johannes wird diese Parallele des näheren erläutern. In dieser Prophezie liegt die gesamte Tätigkeit des Täufers beschlossen[2]): seine Wirksamkeit als Bußprediger, das gewaltige, imponierende Auftreten, der Erfolg und das Ziel seiner Wirksamkeit. Der Bericht des Evangelisten über das Auftreten des Vorläufers illustriert selbst die genaueste Erfüllung dieser Prophezeiung.[3])

Die Hartgläubigkeit des Zacharias und die Strafankündigung.

»Da sprach Zacharias zu dem Engel: Woher soll ich das erkennen? Denn ich bin alt, und mein Weib ist vorgerückt in ihren Tagen. Und der Engel antwortete und sprach: Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und bin gesandt worden, mit dir zu reden und dir diese frohe Botschaft zu bringen. Und sieh, du wirst stumm sein und nicht reden können bis auf den Tag, da dies geschehen wird, weil du meinen Worten nicht geglaubt hast, die zu ihrer Zeit in Erfüllung gehen werden.« (Lk. 1, 18—20.)

Der erste Eindruck der Engelserscheinung auf Zacharias war Bestürzung und Schrecken gewesen. Der Engel ermutigt

[1]) Vgl. Mal. 4, 5; Eccli 48, 10. — πνεῦμα bezeichnet den göttlichen Geist, mit dem Elias ausgerüstet war, δύναμις die ihm eigene geistige Kraft und Entschiedenheit, womit er für die Sache Gottes kämpfte (vgl. Pölzl, Lukas-Kommentar, S. 14).

[2]) Inwiefern diese Stelle auch ein Beweis für die Gottheit Christi ist, vgl. Pölzl a. a. O., desgleichen die Erklärung des V. 17.

[3]) Das Ziel der Wirksamkeit: 1, 17: ἑτοιμάσαι Κυρίῳ λάον κατεσκευασμένον = plebem paratam, besser als pl. perfectam. Es ist die Vorbereitung des Volkes für die Aufnahme des Messias.

ihn nun mit dem Hinweis auf die großen, freudigen Ereignisse. Aber es ist für Zacharias zuviel auf einmal: das kann er nicht fassen. Jetzt soll sich plötzlich, was er schon lange Jahre zu hoffen aufgegeben hatte, erfüllen, und das in einer Weise, die seine kühnsten Gedanken übertraf?! Soll das wirklich, kann das wahr sein? Darum wendet er ein, es falle ihm schwer, dieses zu glauben; aus zweifachem Grunde: wegen seines und des Alters seiner Frau, und nach 1, 7 wegen deren Unfruchtbarkeit, was aber Zacharias nicht anzugeben wagt. Dafür möchte er vom Engel aus eben diesem Grunde ein Unterpfand und Zeichen haben. Als Antwort auf diese etwas dreiste Frage nennt ihm der Engel nun seinen Namen und Rang, sowie, daß es seine Sendung sei, ihm diese Botschaft zu bringen. Weil Zacharias aber seinen Worten nicht geglaubt, so werde er stumm sein und nicht reden können bis zum Tage der sicheren Erfüllung der Verheißung. Nach diesen Worten verschwindet der Engel. Der Wunsch des Zweifelsüchtigen aber geht sogleich in Erfüllung: er verliert Sprache und Gehör und wird taubstumm.[1])

Zacharias wirft sich noch zu kurzer Anbetung nieder und tritt aus dem Heiligtum auf den Vorplatz. Aller Blicke wenden sich ihm zu. Denn das Volk erwartet noch den räuchernden Priester zum Abendsegen und wundert sich über sein längeres Verbleiben im Heiligtum. Nun ist Zacharias endlich erschienen; mit seinen vier Assistenten soll er nun den Abendsegen über das Volk sprechen. Der Wortlaut des Segens ist in Num. 6, 22 ff. mitgeteilt und lautet: »Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr zeige dir sein Angesicht und sei dir gnädig. Der Herr wende zu dir sein Angesicht und gebe dir Frieden!« — Als er aber anhebt, kann er nicht sprechen. Nach dem Wortlaut der Stelle scheint Zacharias die Worte allein zu sprechen gehabt zu haben. Da hat er also gleich sein Zeichen für den Wahrspruch des Engels. Aber auch das Volk schließt aus seiner Stummheit und seinem langen

[1]) Vgl. Lk. 1, 62: innuebant ei.

Verweilen, daß er eine Erscheinung gehabt haben müsse. Zacharias muß sich nun begnügen, die Gebärde des Segnens über das Volk zu vollziehen, und er entläßt es mit stummer Handbewegung (Lk. 1, 21. 22).[1]) So endet das große Ereignis.

Wir haben noch einiges über das Verhalten des Zacharias dem Engel gegenüber zu erwähnen. Wie ist es zu beurteilen? Die Strafandrohung und der Eintritt der Strafe sind ein Beweis, daß der Zweifel des Zacharias nicht berechtigt, und wenn auch nicht schwer, doch immerhin sündhaft war. Der Engel hatte ihm verkündet, sein Gebet sei erhört worden. Daraus konnte Zacharias erkennen, daß der Engel von Gott gesandt war; denn nur Gott sieht ins Herz, und nur von Gott konnte der Engel wissen, um was Zacharias gebetet hatte.[2]) Trotzdem will Zacharias die Freudenbotschaft nicht glauben, und weil die natürlichen Bedingungen zur Verwirklichung der Verheißung fehlen, begehrt er, wie einst Abraham für die Verheißung des Besitzes zu Kanaan[3]), ein Zeichen, gewissermaßen als Bürgschaft und Gewähr für das Versprechen. Als Entschuldigung kann wohl gelten, daß die überraschende Botschaft gar zu unvermittelt kam und ihm förmlich keine Zeit ließ, darüber mit sich zu Rate zu gehen. Aber ein Defekt war doch vorhanden. Denn andere benahmen sich in gleicher Lage anders.

Die Erklärer weisen bei unserer Stelle allgemein hin auf Abraham. Als Gott ihm von der Sara einen Sohn verhieß, den er segnen werde (Gen. 17, 16), da fiel Abraham auf sein Angesicht . . . und sprach: »Meinst du, daß Hundertjährigen noch ein Sohn geboren werde, und daß Sara, 90 Jahre alt, noch gebäre?« — Aber er glaubte wider die Hoffnung . . . und er ward nicht schwach im Glauben, betrachtete weder seinen erstorbenen Leib . . . noch den erstorbenen Schoß der Sara, und er zweifelte nicht an der Verheißung Gottes aus Mißtrauen . . ., darum ward es ihm auch angerechnet zur Gerechtigkeit (Röm. 4, 18—23).

---

[1]) S. Knecht, Kommentar zur Biblischen Geschichte [18], S. 377.

[2]) Gen. 15, 8; s. Schanz, Lukas-Kommentar, S. 76.

[3]) Vgl. Pölzl, Lukas-Kommentar, S. 15.

Und wie benahm sich die seligste Jungfrau demselben Engel und einer noch überraschenderen Botschaft gegenüber? Wohl gab es auch da Erschrecken und Bestürzung (Lk. 1, 29); auch Maria äußert ihre Bedenken (Lk. 1, 34); aber auf die Aufklärung des Engels, der sich hier auch gar nicht auf seinen Namen und Rang zu berufen braucht (Lk. 1, 35 ff.), gibt sie sofort ihre Einwilligung. Von Zacharias kann man das nicht sagen. Jene Glaubenskraft und Glaubensfreudigkeit fehlt ihm. Weil die äußeren Umstände der Botschaft im Tempel eine Täuschung fast ausschlossen und die Verheißung nicht wie bei Abraham auf eine ferne Zukunft fiel, so wurde mit Rücksicht auf die Strafe die Hartgläubigkeit des Zacharias von den Vätern und Erklärern von jeher scharf getadelt.[1])

Die Stummheit des Zacharias war nicht eine Folge des durch die Erscheinung verursachten Schreckens, wie uns manche seichte protestantische Erklärung glauben machen

[1]) Ambros. Expos. in Lc. l. I, n. 39 (M. L. XV, 1279): Condemnatur silentio incredulitas sacerdotis, et fides prophetarum probatur oraculo (cf. Is. 40, 6); Isaias credidit et prophetavit, Zach., qui non credidit, non potuit loqui. — S. Aug. Sermo 290 (In nat. Jo. B., IV), c. IV (M. L. XXXVIII, 1314): Accepit Zach. supplicium taciturnitatis, merito infidelitatis ...; quia non credidit, tacuit; merito obmutuit, quousque vox nasceretur. Augustinus vergleicht ihn mit der seligsten Jungfrau (c. V) und sagt: Zach., quando interrogat . . ., desperando dixit, Maria vero inquirendo dixit, non desperando. S. Sophron. (Encom. in Jo. n. 9, M. G. LXXXVII 3, 3338) vermutet, Zacharias habe den Engel für den Lügner von Anbeginn gehalten und diesem Verdachte durch das Verlangen nach einem Zeichen Ausdruck gegeben. *) Desgleichen Beda, Euthym., Theophylakt, Jans., Luc., Jans., Toletus, Reischl u. a.: Schanz, S. 76. — Zuerst erklärte Maldonat den Zweifel anders, indem er ihn auf die Person des Erschienenen beschränkte; ihm folgte Corn. a Lap. — Schegg (Komm. zu Lk., 1, S. 40) geht noch weiter und spricht Zacharias von jeder Schuld frei: »Unvollkommen möchte es sein, sündhaft war es nicht.« J. Grimm (I, 101 f.) findet darin sogar einen Beweis des Glaubens. Andere Beurteiler der Frage vgl. bei Schanz, a. a. O. 76 f. — Er selbst sagt: »Von jeder Schuld ist Zacharias schon wegen der Strafe nicht freizusprechen. Auch hier gilt das Wort: Gott schaut auf das Herz.«

*) Cf. S. Thom. 2. 2, qu. 97, 2 ad 3 (III, qu. 37, 2 c), auf Gedeon (Richt. 6) verweisend, der ex debilitate fidei ein Zeichen fordert.

möchte[1]), noch ist sie etwa nach alttestamentlichen Vorbildern erdichtet. Denn Zacharias kann dem Engel ganz gut antworten, und gerade seine Antwort ist erst der Anlaß für sein Verstummen.

Dagegen führt der Alexandriner Klemens das Verstummen des Priesters auf einen mystischen Grund zurück.[2]) Nach ihm prägte Origenes, der das Verstummen gleichwohl als Strafe deutet, den Satz: Das Schweigen des Zacharias ist das Schweigen der Propheten im Volke Israel und vergleicht die jüdischen Zeremonien mit den Gebärden des Zacharias.[3]) Nach ihm halten sich Ambrosius, Hieronymus u. a.[4]) Nach Sophronius weist die Hartgläubigkeit des Zacharias symbolisch auf den Unglauben der Juden hin.[5])

Eine Straffolge der Stummheit konnte auch sein, daß Zacharias, wenn er nicht früher die Sprache wieder erlangte, die Beschneidung und Namensbeilegung seines Sohnes nicht vornehmen konnte, weil dabei Gebete zu sprechen waren, wie wir bald hören werden. Aber das scheint nicht richtig zu sein, daß er seinen Dienst nicht mehr im Tempel verrichten konnte[6]), denn die Worte Lk. 1, 23: als die Tage seines Dienstes um waren, beweisen das Gegenteil, ferner kam Zacharias zum Rauch-

---

[1]) Vgl. Köhler, Johannes der Täufer, S. 13 u. a. — Dazu gehört auch Sepp. In seinem Leben Jesu, I, 26, sagt er: Zacharias erschrak über die Erscheinung so sehr, daß er stumm ward.

[2]) Λόγος προτρεπτ. c. 1, n. 4 (M. G. VIII, 67 sq.): Hoc erat, quod innuebat Zachariae silentium: ut Verbum veritatis lux mysticum propheticorum aenigmatum silentium solveret, Evangelium factum.

[3]) Orig. in Luc. Hom. V, c. 1 (M. G. XIII, 937, col. 1813).

[4]) Ambr. Expos. in Lc. c. 1, n. 40 (M. L. XV, 1280), bleibt aber deswegen doch seiner Ansicht über die Schuld des Zacharias treu. S. Aug. Serm. 293 (in Nat. Jo. VII, 2; M. L. XXXVIII, 1328): Quid est silentium Zachariae nisi prophetia latens et ante praedicationem Christi quodammodo occulta et clausa?

[5]) S. Sophr. Patr. Hier., Or. VII. in Jo., n. 10 (M. G. LXXXVII/3, 3338): Mystice diffidit et majore mysterio orbatur usu sermonis propter Judaeorum irrationabilem diffidentiam.

[6]) Wie Meschler, L. J., I^5, S. 72, meint.

opfer und damit zum Segen des Volkes sicher nur das eine Mal[1]), und endlich brauchte er bei den anderen Verrichtungen, die er gewiß sehr gut kannte, nichts zu sprechen und konnte seinen Dienstanteil auch leicht durch Winke erfahren. Diese Stummheit, die selbst auch das Volk als eine infolge einer Erscheinung zugestoßene erkannt hatte[2]), konnte aber wohl nicht gut als ein vom Priesterdienst ausschließendes Gebrechen gelten.[3])

Die Engelsbotschaft und das Alte Testament.

Ehe wir zu weiterem übergehen, müssen wir noch in Kürze der Beziehungen der Engelsbotschaft zu alttestamentlichen Vorbildern gedenken.

Schon bisher bot sich genug Gelegenheit, in den wenigen besprochenen Versen alttestamentliche Parallelen anzuziehen. Bei näherem Zusehen können wir deren noch viel mehr aufdecken. Aber wir brauchen uns dessen nicht zu verwundern. Stehen wir auch an der Schwelle des Neuen, so stehen wir doch noch auf ureigenem Boden des Alten Testamentes. Was Wunder, wenn sich uns da, unmittelbar vor dem Brennpunkte beider Testamente, der Erscheinung des Messias, auch jene Verbindungsstränge bloßlegen, die weit ins Alte Testament zurückführen? Eine Schwierigkeit für die teleologische Beziehung des Alten Testamentes wäre es nur, wenn dies nicht so wäre.

Anders sieht dies freilich die rationalistische, sogenannte moderne, unkirchliche Bibelwissenschaft an. Die ganze Jugendgeschichte des Herrn und seines Vorläufers ist ihr wegen der darin enthaltenen wunderbaren Begebnisse ein Dorn im Auge, und sie sucht ihn mit allen

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. S. 296 ff., und Schanz, Luk.-Komm., S. 66 f. — B. Joma f. 26, 1: Es soll kein Priester in seinem Leben mehr als einmal das Glück gehabt haben, das Rauchopfer darzubringen.

[2]) So hatte die Taubstummheit einen dreifachen Zweck: 1. Wahrzeichen, 2. Strafe, 3. Mittel, daß die ihm gewordene Offenbarung vorderhand ein Geheimnis bleibe (vgl. Knecht, Komm., S. 377).

[3]) Gegen die Ansicht Meschlers, L. J., I, 72: Zacharias konnte daher nicht mehr im Tempel dienen.

Mitteln zu entfernen. Wie die Geburtsgeschichte des Heilandes »im Schatten moderner Theologie« verunstaltet und verunglimpft wird, stellt Bardenhewer in seiner vortrefflichen exegetischen Studie: »Maria Verkündigung« dar.[1]) Ähnlich ergeht es unserer Verkündigungsgeschichte: so heißt es in einem Wörterbuch kurz und bündig: Johannes der Täufer, der Sohn des Zacharias und der Elisabeth, gebürtig aus einer Stadt auf dem jüdischen Gebirge, aufgewachsen in der Wüste; das Nähere ist der Geburts- und Jugendgeschichte von Isaak, Simson und Samuel nachgebildet.[2]) Geschichtlich sicher ist erst sein Auftreten.... Anderswo: Von den übrigen Bestandteilen läßt sich »nicht unschwer« (wahrhaftig »nicht unschwer«!!) nachweisen, daß sie ... als mythische Vorgeschichte zu betrachten ist.[3])

Darauf ist mit Bardenhewer zu antworten: Es war der modernen Religionsgeschichte sehr leicht, den Inhalt der evangelischen Erzählung als Mythe zu verspotten, schwieriger, die Erzählungen selbst als Tatsache der Geschichte zu erklären, und diese Aufgabe zu lösen, wollte ihr bis zur Stunde nicht gelingen.[4]) Wir können leicht des Rätsels Deutung finden. Lukas hat nämlich die Kindheitsgeschichte sehr wahrscheinlich nicht erstmalig niedergeschrieben, sondern aus einer judenchristlichen Vorlage herübergenommen. Er behielt dabei den Ton und die Farbe der Darstellung bei, aber doch »nachtuschend und ausgleichend, in der Absicht, seinen griechischen Leser mit dem Zauber der Sprache des Alten Testamentes zu bestricken, ohne ihn durch allzustarke Barbarismen oder Solö-

[1]) Biblische Studien, X, S. 4—26.

[2]) H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch. Tübingen-Leipzig 1903, S. 322.

[3]) Köhler, Jahresbericht, Weimar 1881, S. 12. Vgl. Riehm, H. W. B., I, 755: »Die Geburtsgeschichte ... trägt offenbar einen poetischen Charakter an sich ... immerhin dürften die Namen der Eltern, der priesterliche Stand des Vaters, vielleicht die späte Geburt nach langer Kinderlosigkeit als historischer Kern der poetischen Überlieferung angesehen werden, ebenso ... daß er ein Nasiräer war.«

[4]) A. a. O. S. 26.

zismen abzustoßen«. Diese Vorlage war jedenfalls aramäisch verfaßt, vielleicht von einem zum Christentum übergetretenen jüdischen Priester, etwa einem Freunde der Familie des Vorläufers, als Flugblatt geschrieben, und für weitere Benützung (auch für Lukas) ins Griechische übersetzt worden. Die Glaubwürdigkeit dieser Quellenschrift gewährleistet uns der Evangelist selbst in seinem Prolog.[1]) Aus diesen Tatsachen erklären sich denn auch die für den ersten Augenblick vielleicht wirklich auffallenden formellen Parallelen aus dem Alten Testament, vorzüglich der Geburtsgeschichte des Samson[2]), Samuels[3]) und Isaaks[4]).

Aber auch jene protestantische Auffassung darf nicht als stichhaltig betrachet werden, welche sagt, Zacharias habe nur eine innere Offenbarung erhalten, von der es der Natur der Sache nach keine geschichtliche Überlieferung

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, a. a. O. S. 28 ff. (Lk. 1, 3 a: assecuto omnia a principio).

[2]) Richt. 13, 2: Es war ein Mann von Saraa vom Stamme Dan, mit Namen Manue, der ein unfruchtbares Weib hatte. Vgl. Lk. 1, 5. 7. (Richt. 13, 3, vgl. Par. z. Lk. 1, 51: Du wirst empfangen und einen Sohn gebären). Richt. 13, 5: Du wirst empfangen und einen Sohn gebären, dessen Haupt kein Schermesser berühren soll; denn er wird ein Nasiräer sein von Kindheit auf und vom Mutterleibe an; und er wird anfangen, Israel zu erlösen aus der Hand der Philister. Vgl. Lk. 1, 13. 16. 31. — Richt. 13, 4: Wein und starkes Getränke . . ., vgl. Lk. 1, 15; desgleichen Richt. 13, 14: Wein und starkes Getränke soll er nicht trinken. Richt. 13, 24: Und sie gebar einen Sohn und nannte ihn Samson, und der Knabe wuchs und der Herr segnete ihn; 25: Und der Geist Gottes fing an, mit ihm zu sein . . . Vgl. Lk. 1, 57. 60. 80; 2, 40.

[3]) 1 Kön. 1, 1. 2: Vorführung der Personen, Elkana ist Priester. 1, 3: . . . ging hinauf anzubeten und zu opfern . . . 5: Der Herr hatte ihren (der Anna) Mutterleib verschlossen. 1, 11: Gelübde der Anna: . . . kein Schermesser soll über sein Haupt kommen. 1, 20: Und es geschah nach dem Verlauf der Tage, daß Anna empfing und einen Sohn gebar und seinen Namen Samuel hieß . . .

[4]) Gen. 18, 10: Sara, dein Weib, wird einen Sohn haben. 18, 11: Es waren aber beide alt und wohlbetagt, und Sara ging es nicht mehr, wie es Weibern zu geschehen pflegt. — 18, 14: Sollte Gott ein Ding zu schwer sein? Vgl. Lk. 1, 37. — Gen. 21, 2. 3: Sara empfing und gebar einen Sohn in ihrem Alter (vgl. Lk. 1, 36) . . . und Abraham nannte den Namen seines Sohnes Isaak.

geben konnte, und der Erzähler habe sie frei nach der Analogie ähnlicher alttestamentlicher Erzählungen dargestellt.[1]) Wenn wir schon absehen von Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, ist diese Ansicht schon vom rein natürlichen oder literarhistorischen Standpunkte aus nicht haltbar. Zacharias hat ebensowenig wie Maria eine bloß innere Offenbarung erhalten. Dagegen spricht auf das entschiedenste in beiden Fällen die genaue Darstellung der Erscheinung und Verkündigung. Es werden genau Zeit, Ort und Platz, Verlauf und Eindruck der Erscheinung berichtet. Vollends der Zweifel und das plötzliche Verstummen des Zacharias schließen eine Erdichtung der Tatsachen absolut aus. Eine weitere Bürgschaft für die Realität der Erscheinung und Wahrheit des Inhaltes bildet gerade der Engel. Eine Erdichtung würde den Namen des Engels sofort genannt haben; hier offenbart dieser seinen Namen erst auf des Zacharias Zweifel hin. Diese Offenbarung gibt, wie wir oben gesagt haben, in geradliniger Fortsetzung die beginnende Erfüllung der Enthüllungen an Daniel, hat aber gerade hier in diesem Punkte, was den messianischen Beruf des Vorläufers betrifft, keine Parallele in den Geburtsgeschichten des Isaak, Samson und Samuel, sondern stellt im Verhältnis zu Daniel, Elias und Malachias eben die Erfüllung der Prophezeiung vor Augen.[2])

Engelserscheinung und Engelsbotschaft bilden demnach als unleugbare Tatsachen den historischen und gegebenen, keineswegs erdichteten Inhalt der Lukanischen Erzählung. Eine andere Sache ist es, wenn wir die äußere Form ins Auge fassen. Daß wirklich solche äußere Parallelen vorhanden sind, braucht nicht in Abrede gestellt zu werden.

---

[1]) Meyer W. A., Krit.-Exeget. Komm. über das Neue Testament, I, 2⁹, (Weiß) Luk.-Komm., S. 271: »Nur dann werde man keine Ursache haben, darin freie Sagenbildungen zu sehen, sondern die einzig mögliche Darstellungsform für die nach der Überlieferung dem Zacharias wie später »der Maria« gewordenen Offenbarungen.«

[2]) Vgl. über Angelophanien: Bardenhewer, X, S. 85 ff.; Scheeben, Dogmatik, II, 657; Heinrich, Dogmatik, V, 591 ff. u. a.

Es fragt sich nur, wie weit sie gehen und wie sie zu erklären sind.

Die Parallelen erstrecken sich nicht so weit, daß auch die Tatsachen entlehnt, d. h. danach gedichtet sind. Das wurde schon dargelegt. Alle formellen Ähnlichkeiten und Gleichklänge erklären sich aber eben aus der Ähnlichkeit dieser voneinander unabhängigen Tatsachen. Diese stehen freilich nach der heilsgeschichtlichen Beziehung des Alten zum Neuen Testamente zueinander als Typus und Antitypus in Beziehung, so daß der judenchristliche (aramäische) erste Verfasser der Vorlage des hl. Lukas dort, wo sich die Parallelen zeigten, auch direkt die ihm wohlbekannten und geläufigen Ausdrücke der betreffenden Geburtserzählungen anzog und verwendete. So erklärt sich alles, auch bezüglich der Parallelen in der Verkündigungsgeschichte des Heilandes.[1]

---

[1] *a)* Schilderung der Eltern und deren Kinderlosigkeit und Unfruchtbarkeit: 1 Kön. 1, 1. 2; Richt. 13, 2; vgl. Ruth. 1, 2; dagegen Unterschied: die Eltern Samsons und Samuels stehen noch in zeugungsfähigem Alter.

b) Ankündigung der Geburt durch die Engelserscheinung: Richt. 13, 3 ff. 14; Gen. 18, 10. 14 (Theophanie), dagegen fehlend bei Anna. Erklärung: Isaak und Samson sind Männer von heilsgeschichtlicher Bedeutung; Gott kann sich dabei außergewöhnlicher Anmeldungen bedienen, muß aber nicht (Anna). Es ist keine Instanz gegen die Wahrheit des evangelischen Berichtes, daß auch Richt. 13, 6. 8 ein »Mann Gottes«, אִישׁ־הָאֱלֹהִים vorkommt, wofür man angeblich später Gabriel sagte (Köhler, a. a. O. S. 12). Gabriel kann ja gut »Gottesmann« heißen; aber wie sollen denn Manue und sein Weib den Engel, der ihnen seinen Namen nicht genannt hatte, anders nennen? Vgl. 1 Kön. 2, 27; 3 Kön. 13: vir Dei, ein unbekannter Prophet, und Elias.

c) Wirkung der Engelserscheinung: Furcht; vgl. Lk. 1, 22 mit Richt. 13, 6. 20. — Ist eine ganz natürliche Wirkung, daher ebenso bei Dan. 8, 17; 10, 7. 8. 9. 16 u. ä. — Dagegen vgl. die Unterredung des Manue mit dem Engel: Richt. 13, 11—19.

d) Worte der Geburtsankündigung: Lk. 1, 13; vgl. Gen. 18, 10. 14 (nicht wörtlich); 17, 19 einzige Parallele mit Auftrag der Namensbeilegung; Richt. 13, 3. 5 zur Frau gesprochen.

e) Weissagung der strengen Lebensweise des Johannes, Lk. 1, 15: vgl. Richt. 13, 4 der Mutter eingeschärft, mit Ausdehnung

5. Kapitel. Die Empfängnis des hl. Johannes. Mariä Heimsuchung.

1. »Und es geschah, als die Tage seines Dienstes vollbracht waren, ging er in sein Haus. Nach diesen Tagen aber empfing sein Weib Elisabeth, und sie verbarg sich fünf Monate lang, und sprach: So hat mir der Herr getan zur Zeit, da er mich angesehen, um meine Schmach vor den Menschen von mir zu nehmen.« (Lk. 1, 23—25.)

Nur ganz kurz berichtet der Hagiograph die der Verkündigung auf dem Fuße folgenden Ereignisse. Wir können uns denken, welche Gefühle den greisen Priester erfüllt haben mögen, als er wieder im Dienstgemach mit sich allein war. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, er werde ein Gutteil dieser Nacht in Lob-, Preis- und Dankgebet verbracht, aber zugleich auch Gott um

---

auf das Speiseverbot; 13, 14 von Samson, aber als Gebot, nicht als Prophezeiung. — Dagegen Unterschied: Lk. 1, 15 enthält gar nichts von einem lebenslänglichen Nasiräat; ganz anders als Richt. 13, 5 und 1 Kön. 1, 11 als Gelübde der Anna. Ferner fehlt naturgemäß im Alten Testament jede Spur einer Verheißung der Erfüllung mit dem heiligen Geiste (vgl. hingegen die formelle Ähnlichkeit mit Richt. 13, 5: adhuc ex utero matris suae). — Lk. 1, 16: Bekehrer Israels! Vgl. Richt. 13, 5: Er wird anfangen, Israel zu erlösen aus der Hand der Philister. — Schöner Typus auf Johannes, der auch den Anfang zur Befreiung Israels aus dem Joch der Sünde macht!

f) Zweifel des Zacharias: Einzige schwache Parallele Gen. 18, 10. 12, ungläubiges Lachen der Sara. Bei Samson und Samuel keine Parallelen. — Die Worte Lk. 1, 18: Ego senex et uxor mea processit in diebus suis, der Form nach als Aussage des Hagiographen in Gen. 18, 11 fast wörtlich: Erant ambo senes provectaeque aetatis . . . Unterschied: Das Verstummen des Zacharias hat keine Parallele; bloß der Sache nach, und nicht sehr ähnlich: 2 Makk. 3, 29: Bestrafung des Tempelräubers Heliodorus für seine Verwegenheit mit Stummheit.

g) Desgleichen sind Parallelen im Berichte über die Empfängnis und Geburt Johannes und die Freude der Mutter, wie die Namensbeilegung und das Wachstum; davon bei der Darstellung dieser Ereignisse.

Zusatz: Samson bildet sozusagen ein Vorbild des Johannes durch seine Gewalt, den Sitz der Kraft in der Enthaltsamkeit, sein Zu- und Abnehmen (Unterschied: jener mit, dieser ohne Schuld!), sein Schicksal in Gefangenschaft und Tod.

Verzeihung für seine Hartgläubigkeit gebeten haben. Es muß eine unaussprechliche Freude und doch wieder ein tiefer Ernst und eine heilige Ehrfurcht über ihn gekommen sein, desto tiefer und gewaltiger, je länger er über diese unbegreifliche Gnadenauszeichnung nachgedacht haben wird.

Die folgenden sechs Tage versah er aller Wahrscheinlichkeit nach (vgl. Lk. 1, 23) in gewohnter Weise seinen Dienst, feierlich, andächtig, ernst und stumm. Durch seinen Zustand war er davor behütet, seinen Amtskollegen über die Erscheinung Rede und Antwort stehen zu müssen; er hätte das Geheimnis auch sonst nicht ausgeplaudert; dieses war eine zu heilige und diskrete Sache. Nichtsdestoweniger mag Zacharias wohl allen, die ihm im Tempel begegneten, Gegenstand des Staunens und der Verwunderung gewesen sein. Er selbst aber blieb das Muster der Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit im heiligen Dienste und wartete geduldig, bis die Tage seiner Woche um waren. Wegen des Sabbatweges trat er erst am Tage nach dem folgenden Sabbate den Heimweg an.

Ob Elisabeth eine Ahnung von dem freudigen Ereignis hatte, das ihr bevorstand? Zur Zeit der Verkündigung mag sie wohl in ihrem Gemache dem Gebete obgelegen sein. Denn fromm, wie sie war, wird sie während der Dienstwoche ihres Gemahls wohl selbst auch eine besonders eifrige Gebetswoche gehalten haben. Das Wiedersehen des Gemahls brachte ihr indes zunächst eine große Bestürzung, denn er konnte ihr nicht wie sonst den üblichen Segensgruß[1]) entbieten, sondern nur, wie es der Sitte entsprach, einen stummen Kuß auf Stirn und Wange.[2]) Auch auf ihre besorgte Frage, was denn geschehen sei, kann sie als Antwort nur stumme Gebärden erhalten, die ihr seine

[1]) Im Hebräischen: שָׁלוֹם־לָךְ; εἰρήνη σοι (Gen. 43, 23; Richt. 6, 23; 19, 20; 1 Kön. 25, 6; 1 Par. 12, 18; Lk. 24, 36; Joh. 20, 19 u. a. Zacharias selbst sprach wohl aramäisch. Vgl. Kortleitner, Arch., p. 291.

[2]) נְשִׁיקָה, Gen. 29, 13; 31, 28; 33, 4; 48, 10; Ex. 7, 27; 18, 7; Ruth 1, 9. 14; 1. Kön. 20, 41; Tob. 0, 8; Lk. 7, 45; 15, 20; Apg. 20, 37 u. a. Vgl. Kortleitner, 290, 292.

Taubstummheit anzeigen und die Vermutung eines außerordentlichen Ereignisses nahelegen.

Das wäre nun wohl für Elisabeth eine kleine Prüfung und ein Gegenstand der Sorge um ihren Gemahl gewesen. Aber schon seine feierlich-freudige Stimmung und eine, wie wir sicher voraussetzen dürfen, unmittelbar folgende schriftliche Mitteilung[1]) von seiner Seite, setzte sie in Kenntnis und gleichfalls in freudige Erregung und Bewunderung über die große unerhörte Gnadenheimsuchung, die sie wohl sofort mit freudigem Glauben annahm. Daß Zacharias seiner Gemahlin das Ereignis mitteilte, und zwar sogleich, liegt zu sehr in der Natur der Sache und ist so notwendig Voraussetzung des Folgenden, daß wir darüber nicht viele Worte zu verlieren brauchen. Daß sein Zweifel noch länger angedauert habe, schließt ebenfalls das Folgeereignis und schon die Tatsache seiner Stummheit aus; der Zweifel wäre aber auch der einzige Grund, daß er Elisabeth die Botschaft vorenthalten hätte. Ob und wie der stumme Gatte ihr Mitteilung über das Vorgefallene machte, ist hier nicht angedeutet. Aus 1, 60 schließen die alten Exegeten, Elisabeth habe vom heiligen Geiste das Nötige erfahren. In neuerer Zeit wird dafür einfach eine schriftliche Mitteilung des Zacharias angenommen. Es ist auch nicht abzusehen, warum er ihr hätte keine Mitteilung machen sollen. Eine solche ginge nur dann gegen den Sinn der Strafe (Grimm), wenn diese lediglich einen Offenbarungszweck hatte, was nicht der Fall ist. War aber vollends die »Zustimmung, die nachträgliche der abwesenden Gattin, auf welche es zur gläubigen Entgegennahme der Verheißung ankommt«, notwendig, so ist eine Mitteilung desto nötiger.[2])

Welche Veränderung ging nun im Hause des Zacharias vor sich! Unsagbare Freude, unausgesprochenes Glück kehrten mit dem sprachlos gewordenen Hausherrn im Hause an der Weinbergquelle ein! Aber zunächst ver-

---

[1]) Bei der vornehmen Priestertochter Elisabeth darf die Schreibkenntnis wohl vorausgesetzt werden.

[2]) S. Schanz, Komm. zu Lk., S. 80.

einigten sich beide Eltern wohl zu innigstem Gebete und dankerfülltem Lobpreise Gottes. Dieses Gnadenkind durfte nicht anders denn unter frommem Gebete empfangen werden. Und nach diesen Tagen[1]) empfing sein Weib Elisabeth, berichtet kurz der Evangelist, der auch von all dem stillen Glücke beider Eltern, besonders der Mutter, nur das eine sagt, daß sich Elisabeth fünf Monate lang (mit Rücksicht auf den im sechsten Monate stattgefundenen Besuch Marias) in der Dankbarkeit und Freude über ihre Mutterschaft verbarg. Elisabeth lebte also in vollständiger Abgeschlossenheit von der Welt in der Einsamkeit ihres Hauses; vielleicht, wie man wegen der zwei Lokalitäten der Tradition vermutet, in ihrem vom Orte Ain Karim etwas entfernten Landhause.[2])

Als Gründe für die Zurückgezogenheit Elisabeths[3]) werden angeführt: 1. Die Scham, noch im Alter gesegneten Leibes zu werden (Origenes, Didymus, Ambrosius, Beda, Cornelius a Lapide). 2. Die Furcht, solange die Schwangerschaft nicht äußerlich erkennbar war, ausgelacht zu werden (Jansen, Salmeron, Toletus, Paulus, Reischl) oder als unfruchtbar noch länger bei den Menschen Schmach zu leiden oder der Neugierde Vorschub zu leisten. 3. Das Verlangen, Gott zu danken und sich und ihr Kind durch Gebet Gott zu weihen (Reischl, Keim, Grimm, Weiß, Keil). Der erste Grund war den Juden unbekannt, der zweite setzt unnötigerweise voraus, daß Elisabeth andernfalls das ihr gewordene Glück hätte verkünden müssen oder die Schmach nicht länger tragen konnte. So bleibt nur die Absicht übrig, in diesem Zustande ein gottgeweihtes, heiliges Leben zu führen. Die Worte, durch die der heilige Bericht Elisabeth den Grund ihres Verbergens vor den Menschen (Dank und Freude) aussprechen läßt, sind alttestamentlich. Denn ebenso sprach Rachel nach der Geburt des Joseph (Gen. 20, 23): »Gott hat hinweggenommen

---

[1]) Bezugnehmend auf die der Verkündigung folgenden Tage des Tempeldienstes. [2]) Vgl. oben S. 34. [3]) S. Schanz, Lk.-Komm., S. 81. Vgl. Pölzl, Lk.-Komm., S. 17.

meine Schmach«; und von Anna, der Mutter Samuels, heißt es in demselben Sinne der glücklichen Mutterschaft, daß der Herr gnädig nach ihr gesehen habe (1 Kön. 2, 21).[1])

Elisabeth überließ es also Gott, ihr Glück den Menschen zu offenbaren, und als die Zeit dafür da war, geschah dieses. Zugleich wurde aber ihre Frömmigkeit durch eine neue, freudige Überraschung und hohe Begnadigung belohnt.

2. Die Heimsuchung Mariä (Lk. 1, 26—28. 36. 37. 39—56). Im sechsten Monate des gesegneten Leibeszustandes Elisabeths trug sich in Nazareth ein anderes, unendlich erhabeneres Ereignis zu. »Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom heiligen Geiste.« Es ist jenes Weltgeheimnis, das der gläubige Christ dreimal im Tage im frommen Gebete des englischen Grußes verehrt. Wie Gabriel dem Zacharias die Geburt des Vorläufers, so meldet derselbe Engel als Brautwerber der seligsten Jungfrau nun den Ratschluß der Erlösung durch die Menschwerdung des Herrn, zu welcher sie als Mutter mitwirken soll. Maria hat nicht wie Zacharias schwere Zweifel an der Wahrheit dieser Verheißung, aber sie ist bestürzt und zaghaft. Sie weiß nicht, wie diese Verkündigung sich mit ihrem Gelübde der Jungfräulichkeit vereinen lasse. Der Engel zerstreut ihre Bedenken durch Aufklärung über die Art und Weise der Empfängnis. Es scheint, daß sie trotz dieser Antwort noch etwas bangt und zagt, weil sie vor dem Glanze einer solchen Eröffnung verwirrt und geblendet den Blick zu Boden senkt.[2]) Daher gibt ihr der Engel ein Zeichen, an welchem sie erkennen kann, daß durch die göttliche Allmacht die Verheißung ohne Verletzung der Jungfräulichkeit sich verwirklichen werde. Er weist auf ihre Base Elisabeth hin, an welcher sich bereits die Gnadenfügungen Gottes, die sich auf den Erlösungsplan beziehen,

---

[1]) Vgl. den gewissermaßen technischen Ausdruck dafür: ἐφορᾶν, ἐπισκέψασθαι (aor. ἐπεῖδεν, vgl. LXX z. St. καὶ ἐπεσκέψατο, respexit, mit Lk. 1, 68: ἐπεσκέψατο visitavit), jemand mit dem Gnadenblick ansehen (von Gott).

[2]) S. Bardenhewer, Bibl. St., X, 153.

erkennbar machen. An der eigenen Verwandten kann also Maria erkennen, was die Kraft des Allerhöchsten bewirke und daraus ein Wahrzeichen für die Glaubwürdigkeit seiner Ankündigung entnehmen. Denn der gesegnete Zustand der alten und anerkanntermaßen unfruchtbaren Frau ist in diesem Augenblicke bereits zu einer unzweifelhaften, auch der sinnlichen Wahrnehmung sich aufdrängenden Tatsache geworden und kann anderseits nur auf die Dazwischenkunft einer höheren, an die Gesetze der Natur nicht gebundenen Macht zurückgeführt werden. Aus dem Munde des Engels wird uns damit eine weitere Bedeutung der Geburtsumstände des hl. Johannes, die der Vorbereitung und Wegbereitung im geistigen Sinne, kund.[1])

Maria gibt mit demütigen Worten ihre Zustimmung zur Mitwirkung an dem Geheimnisse der Menschwerdung, das sich von dem Augenblick an in ihrem keuchen Schoßes zu vollziehen beginnt, und der Engel scheidet von ihr. Das welthistorische Faktum der Menschwerdung reiht sich in die Zeitgeschichte ein. Dem Vorboten folgt in gemessener Entfernung der König selbst. Durch beide Taten respektive die Beziehung des einen zum anderen der Zeit nach erfahren wir das Altersverhältnis, in welchem der Sohn Elisabeths zum Sohne Mariens steht. Wir stehen damit an der Schwelle der christlichen Ära.[2])

Die Gefühle der seligsten Jungfrau nach der Engelsbotschaft hat der Evangelist nicht näher beschrieben, nicht näher zu beschreiben gewagt. War es aber anders als menschlich und natürlich, daß es Maria drängte, diese Seligkeit ihres Herzens einer vertrauten Freundesseele anzuvertrauen? Sollte jetzt, da sie den Himmel nicht nur

---

[1]) Bardenhewer, S. 167, 154. S. Thom., III, qu. 30, art. 4 ad 3 (nach Ambr.): Ob hoc multae steriles pepererunt, ut partus credatur Virginis, et ob hoc conceptus El. commemoratur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum . . . et argumentum efficax ex omnipotentia divina subditur.

[2]) Über die Chronologie, Dionysische Ära etc. vgl. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, Leipzig 1869; Flor. Rieß, S. J., Das Geburtsjahr Christi, St. M. L., Erg.-H. Nr. 12, 1880.

auf Erden hatte, sondern in sich selber trug, ihr Mund nicht vor Freude und Seligkeit überquellen? Wem sollte Maria das Geheimnis wohl zuerst mitteilen? Nicht vor allem ihrem Verlobten? Aber Maria wußte noch nicht, welche Rolle der hl. Josef in der heiligen Familie einnehmen werde; vielleicht mochte sie auch eine gewisse Scheu und das Bedenken abhalten, ob er ihr wohl glauben möchte.[1]) Und dann wollte sie jedenfalls, wie selbst nach ihrer Rückkehr von ihrer Entfernung von Nazareth, in ihrer Zartheit und Demut dem Plane Gottes nicht vorgreifen. Aber sie wußte jemanden, dem sie viel leichter ihr Glück mitteilen konnte: es war ihre mütterliche Freundin Elisabeth. Ihre eigene Mutter Anna[2]) war wohl schon gestorben, von den anderen Verwandten aber war ihr keine so teuer als ihre Base Elisabeth. Und dazu kam jetzt noch ein besonderer Grund, die Mitteilung des Engels. Jetzt, da Gott die beiden Frauen so wunderbar begnadigt hatte, standen sie einander noch viel näher. Durch seine Mitteilung hatte der Engel sie schon indirekt an ihre Verwandte gewiesen. Wir können noch weiter gehen und sagen, daß sich an diese Nachricht wohl eine besondere innere Einsprechung des heiligen Geistes geknüpft haben wird, wie die Schrifterklärer allgemein annehmen. Vielleicht hat Maria durch diese innere Eingebung erkannt, in welcher Beziehung das Kind der Elisabeth zu ihrem göttlichen Sohne stehe, daß an ihren Besuch die Vermittlung des Gnadensegens für Johannes geknüpft sei und daß die Familie des Zacharias durch die Offenbarung der Ankunft des Messias beglückt werden sollte.[3])

Hier ist die Frage zu beantworten, in welchem Verwandtschaftsverhältnis Maria zu Elisabeth steht. Gabriel spricht sich darüber (Lk. 1, 36) nicht näher aus; er sagt nur: Elisabeth, deine Verwandte: Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς[4]) σου.

---

[1]) Vgl. Riezler, a. a. O. S. 73. [2]) Über die Bezeugung der Namen der Eltern Marias durch die Tradition (sehr schwach!) vgl. Vogt, S. J., Der Stammbaum Christi, Bibl. Stud., XII, 3. H., S. 102 ff. 108. [3]) Meschler, Leben Jesu, I[5], S. 104. [4]) Besser bezeugt als συγγενής (ℵAB: ίς).

Das Wort bedeutet überhaupt »verwandt, blutsverwandt«. Origenes und Eusebius bezogen es auf »Volksgenossenschaft«: Maria und Elisabeth seien insofern miteinander verwandt gewesen, als sie beide Israelitinnen und überdies (Eusebius) von der Vorsehung mit einer ähnlichen Mission betraut waren.[1]) Beide berufen sich auf die Stelle Röm. 9, 3, wo Paulus unzweideutig die Juden insgesamt Verwandte dem Fleische nach nennt. Aber gerade diese Stelle zeigt als einzige in der Heiligen Schrift den freieren Gebrauch dieses Wortes, das sonst fast überall in der Bedeutung verwandt im engeren Sinne vorkommt.[2])

Jedenfalls schließt die Zugehörigkeit zu verschiedenen Stämmen (Maria ist Daviditin, Elisabeth Aaronitin) eine Blutsverwandtschaft nicht aus, wie Origenes und Eusebius wahrscheinlich angenommen haben. Gerade zwischen den Stämmen Juda und Levi griffen schon zur Zeit des Aus-

[1]) Orig. Comm. in ep. ad Rom., l. I, 5 (Rom. 1, 5); M. G. XIV, 466: (El. et Mar.) cognationis nomen non ad contribules, sed ad omnes, qui sunt ex genere Israel . . . optari. — Euseb. Quaest. Evang. ad Stephan. qu. I, 8 (M. G. XXII, 889 f.): Universa Jud. gens uno genere censebatur, cunctaeque tribus invicem cognatae erant (vgl. Bardenhewer, Bibl. Stud., X, 156).

[2]) S. Grimm, Gr.-L. Lex., 405; Mk. 6, 4; Plin. congener. Lk. 2, 44; 21, 16; τινός; Lk. 14, 12; Jo. 18, 26; Apg. 10, 24. Hervorzuheben ist besonders auch Röm. 16, 21: Salutat vos Timoth. adiutor meus, et Jason et Sosipater, cognati (συγγενεῖς) mei. Auch diese etwas dunkle Stelle wurde verschieden erklärt. Hören wir, was Origenes (Comm. in ep. ad Rom. lb. 10, n. 39. M. G. XIV, 686) darüber sagt: Mancher wird sich wundern, daß Paulus, der sich als Tarsenser bezeichnet, jetzt entweder des Timotheus von Derbe, der einen heidnischen Vater hatte, oder des Jason oder des Sosipater Verwandter oder Blutsverwandter genannt wird. Eine allgemeine Stammesgenossenschaft auf Grund der Beschneidung möchte ich nicht annehmen; da Paulus aber den anderen keineswegs diesen Namen beilegt, ist es sicher, daß er eine gewisse Verwandtschaft bezeichnet . . . Diese kommt wohl von jener Vaterschaft, von der er (Eph. 3, 14. 15) redet. Sicher wußte er also jenen verbunden nach der Verwandtschaft der himmlischen Vaterschaft, da er mit ihnen ein Verwandtschaftsband, das Evangelium zu verkünden und die Gefangenschaft dieser babylonischen Welt zu ertragen, von Geburt auf erhalten hatte. Auch den Andronikus, Junius und Herodian nennt er Verwandte und Mitgefangene.

zuges aus Ägypten Verschwägerungen Platz: Aaron heiratet Elisabeth, die Schwester des Stammesfürsten von Juda (Ex. 6, 23; vgl. Geschlechtsregister, Mt. 1, 4; Lk. 3, 32), und nach Julius Africanus' berühmtem Briefe über die Geschlechtsregister des Herrn heiratete Eleazar, der Sohn Aarons und Elisabeths, der zweite Hohepriester, gleichfalls eine Tochter des Stammes Juda.[1]) Auch der Hohepriester Jojada führte eine Tochter des Königs Joram und Schwester des Königs Ochozias, also sicher eine Davidstochter, heim (2 Par. 22, 11).[2]) Welches aber insbesondere der Verwandtschaftsgrund zwischen beiden Frauen gewesen, läßt sich mangels einer bestimmten historischen Überlieferung gar nicht sicher angeben.[3]) Die Biblia Maxima des Johannes de la Haye nennt Elisabeth die Tante Mariens mütterlicherseits.[4]) Die Ansicht Knabenbauers, Maria und Elisabeth seien Töchter zweier Schwestern gewesen, wird durch die Tatsache des großen Altersunterschiedes (sicher über 30, wohl gegen 40 Jahre) ziemlich

[1]) Über die neueste kritische Wertung des Briefes des Africanus sieh P. Vogt, S. J., Der Stammbaum Christi, Bibl. St., XII, S. 1—34; vgl. bes. S. 20: Opfer der Schlauheit eines Genealogiengauklers.

[2]) Vgl. Bardenhewer, B. St., a. a. O. 158.

[3]) Bardenhewer, B. St., X, 158 f.: Auch nicht, ob infolge der Vermählung einer Aaronitin mit einem Daviditen oder umgekehrt. Des ersteren glaubte S. Aug. (Quaest. in Heptat. 7, 47) sicher zu sein.

[4]) S. Acta S. S., Junii, t. IV, p. 689; S. Hippol. ap. Niceph. l. 2, c. 3: Der Priester Nathan hatte nach ihm drei Töchter ex Maria uxore: Maria, Soba, Anna. Die erste wohnte in Bethlehem, heiratete und gebar eine Tochter Salome; die zweite heiratete ebendort und gebar Elisabeth; die dritte, Anna, gebar die Mutter Gottes. Salome, Elisabeth und Maria wären sonach die Töchter dreier Geschwister, Johannes und Jesus ἀνέψιοι, consobrini. — In allerjüngster Zeit hat Eb. Nestle auf Grund des syrischen Kommentars von Išoʿdad (von M. d. Gibson ediert) den Stammbaum folgendermaßen bestimmt (Nestle, The relation of Mary and Elisabeth, Expos. T. XVII, 140):

Eliezer

Mathan — Jotham — Anon

Mathan | Jakob | Joseph

Jotham | Zadok; Anon: Dina, Elisabeth

Zadok + Dina: Maria

entkräftet.[1]) Auf keinen Fall aber bildet diese Verwandtschaft eine Instanz gegen Mariens Davidische Abstammung.[2])

Und so machte sich Maria in diesen Tagen (nicht unmittelbar nach der Engelsbotschaft, aber auch nicht lange nachher) auf den Weg zu ihrer Verwandten. Daß sie nicht gezögert habe, der inneren Einsprechung Folge zu leisten, hebt das Wort »mit Eile« hervor.[3]) Liebe und Sehnsucht beflügelten ihre Schritte (Schanz). Dieses bekundet große und heilige Energie der seligsten Jungfrau; denn es war ein ziemlich langer und nicht eben durchwegs angenehmer Weg. Maria machte ihn sehr wahrscheinlich allein; das ist aus der damaligen und noch jetzigen Sitte zu erklären. Denn daß der hl. Josef nicht (wie erbauliche und künstlerische Darstellungen[4]) annehmen) mitging, ergibt sich mit Sicherheit aus dem im Nachfolgenden, Mt. 1, 18 ff. geschilderten Zweifel des hl. Josef und seiner Beunruhigung, als er Maria nach deren Rückkehr in gesegneten Umständen sieht. Die Frauen konnten nach der damaligen strengen Sitte auch allein in voller Sicherheit längere Reisen unternehmen, da sie wie noch heute unverletzlich waren, so daß man selbst bei ihnen Schutz suchen konnte, und daß sie ihren Brautschatz in Gold- oder Silbermünzen als Schmuck auf dem Haupte trugen und sie doch niemand beraubte.[5])

Danach wäre Elisabeth die Schwester der Dina (Anna?), aus deren Ehe mit Zadok (Joachim?) Maria hervorging, also Elisabeth die matertera, Tante, der seligen Jungfrau. Nach Lk. ist aber Marias Vater Heli.

[1]) Cursus Scr. S., Comm. in IV Evang., III, p. 73.

[2]) Vgl. Wouters, In conc. Ev. c. 3, qu. 1, p. 114. S. Thom. III, qu. 31, a. 2, ad 2. — Vogt, S. J.: Lk. bietet den Stammbaum Marias! Bibl. Stud., XII; bes. vgl. S. 72 ff.

[3]) S. Ambros. Expos. in Luc., II, 19 (M. L. XV, 1288): Ubi audivit hoc Maria, non quasi incredula de oraculo, nec quasi incerta de nuntio, nec dubitans de exemplo, sed laeta pro voto, religiosa pro officio, festina pro gaudio, in montana perrexit. Quo enim Deo plena, nisi ad superiora cum festinatione contenderet? Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia.

[4]) Zum Beispiel eine Zeichnung von Führich.

[5]) In Begleitung einer Magd (Sepp)? Dagegen spricht die Armut Marias. Sepp-H., Leben Jesu, I, 27, führt zu diesen Darlegungen die

In unserem Falle kommt hinzu, daß dieses auserwählte Gefäß Gottes unter seinem ganz besonderen Schutze stehen muß. Aber der Weg war doch ein bedeutender und beschwerlicher, besonders für eine zartgebaute, des Wanderns nicht gewohnte Jungfrau. Über die Beschwerlichkeit der Witterung können wir gar nichts sagen, weil wir nicht in der Lage sind, die Jahreszeit der Verkündigung zu bestimmen. Die Länge der Reise bemißt sich nach der Entfernung Nazareths von Jerusalem. Auf dem kürzesten Wege durch Samaria beträgt sie zirka 30 Stunden, also drei Tagereisen. [1]) Mit den Verkehrswegen war es damals in Palästina nicht eben sehr gut bestellt. [2])

Welchen Weg wird Maria genommen haben? Der gewöhnliche Weg war für einzelne Fußgänger der über Samaria. Dagegen nahmen Pilgerkarawanen wegen der feindseligen Haltung der Samaritaner gewöhnlich ihren Weg über Peräa. [3]) Der heiligen Jungfrau war dieser Weg wohl bekannt. Sie mochte ihn schon öfters mit ihren frommen Eltern gelegentlich der Wallfahrtszeiten zu den Hauptfesten nach Jerusalem zurückgelegt haben. Sie ging wohl von ihrem lieblich gelegenen Heimatstädtlein aus südlich durch den östlichen Teil der Ebene Esdrelon nach Gennîn [4]), stieg dann bergan und kam durch Samaria vor dem alten Sichem vorbei, am Garizim vorüber an die

---

Stelle aus Ann. Erubin f. 18, 2 an: Ne sequatur vir feminam in via, imo non propriam mulierem.

[1]) Flav. Jos., Vita, c. 52 (Teubner, IV, p. 359), sagt: Man muß überhaupt, will man schnell (von Galiläa nach Jerusalem) hinaufkommen, durch Samaria reisen: denn in drei Tagereisen (τρισὶν ἡμέραις) kann man so von Galiläa nach Jerusalem gelangen.

[2]) Daran sind zum Teil die Gebirgsverhältnisse schuld. Es gab nur meist Saumpfade, von Fußgängern, Reit- oder Lasttieren begangen. Breitere Straßen gab es auch in späterer Zeit nicht viel; erst die Römer überzogen Palästina mit einem Netz von gepflasterten Römerstraßen, deren Spuren sich heute noch finden, denn die heutigen Wege fallen mit den früheren meist zusammen. Buhl, Geogr. Paläst., 125 ff.

[3]) Antt. XX, 6, 1; Vita, c. 52.

[4]) Dem alten ʿEn-gannîm. Antt. XIX, 21; 21, 29. Vgl. Buhl, S. 202.

Grenze von Judäa[1]), ging dann bergab und bergauf durch Judäa nach der heiligen Stadt. Dort mochte sie frommen Sinnes den Tempel besucht haben, und der Heiland kam damals in den ersten Anfängen seines Lebens das erste Mal ins Haus seines Vaters. Daß Maria über Jerusalem ging, ist sehr wahrscheinlich, denn Ain Karim war als kleiner Ort ferne von einem direkt nach Norden führenden gangbaren Wege. Da wir das Endziel der Reise bereits näher untersucht und bestimmt haben, können wir der heiligen Wanderin nun gleich ins Haus der hl. Elisabeth folgen.

Begegnung Marias und Elisabeths.

»Und Maria trat in das Haus des Zacharias ein und grüßte Elisabeth«; als Ankommende zuerst, nach der Sitte mit Umarmung und Kuß[2]) und den Worten: Schalom lech oder Jahve imech, der Herr sei mit dir (Richt. 6, 12), wie auch der Engel zur seligen Jungfrau gesprochen hatte. Da spielte sich nun, wie die Heilige Schrift meldet, wieder ein wunderbares Ereignis ab.

1. Die Heiligung des Johannes. Wie der Gruß des Engels an Maria eine ganz besondere Bedeutung hatte, ward der Gruß Marias an Elisabeth an dieser wahr und ihr Wunschesgruß erfüllt wie niemals sonst an einem Begrüßten: Der Friede und Friedebringer, der Friedensfürst selbst kam in Elisabeths Haus, der Herr der Gnade erfüllte sie oder vielmehr ihr Kind, seinen Vorläufer, im Augenblick des Grußes, der gleichsam hier das Zeichen und Stichwort war, mit dem heiligen Geiste (Lk. 1, 41 b). Dieses bedeutet zugleich die Reinigung und Befreiung des hl. Johannes von der Erbsünde. Und sofort offenbarte sich diese Gnadenmitteilung auch ganz fühlbar. Als Elisabeth den Gruß Marias hörte, hüpfte das Kind, das sie unter ihrem Herzen trug,

[1]) Grenzort: Annath; Jos., B. J., III, 3, 5, heute Berkit. S. Buhl, S. 171 f.

[2]) Ἀσπάζεσθαι, vgl. Mt. 10, 12; Mk. 9, 15; 15, 18: an sich ziehen, umarmen. Auf das »Zuerstgrüßen« braucht man deshalb nicht als Merkmal der humilitas Virginis hinzuweisen, die als Mutter des Herrn die Mutter des Dieners grüßt; es ist einfach so Sitte. Vgl. Kortleitner, 291 f.

wunderbar auf in ihr, und voll des heiligen Geistes erwidert Elisabeth die Begrüßung in begeisterten, ja prophetischen Worten.

Das ist ein bedeutsamer Augenblick, ein Moment übernatürlicher Offenbarung und Gnadenmitteilung. Der Gruß Mariens ist hier gleichsam der sinnlich wahrnehmbare Träger dieser Gnaden. Denn er wird (nach der Darstellung des V. 41 und den Worten Elisabeths, V. 44) als Ursache des Hüpfens des Kindes angegeben; daraus folgt aber auch, daß die Gnadenwirkung des heiligen Geistes von Jesus direkt auf Johannes überging, von diesem auf die Mutter. Als Analogie zu diesem Aufhüpfen wird aus dem Alten Testament die Bewegung der Zwillinge Esau und Jakob (Gem. 25, 22) angegeben, die eine Bedeutung für die Nachkommenschaft der Kinder hatte.[1]) Diese Bewegung war nach allem nicht eine natürliche, sondern eine übernatürliche. Viele Exegeten[2]) nehmen an, Johannes habe in diesem Augenblicke den Gebrauch der Vernunft erhalten. Dagegen steht indes vor allem die Autorität des hl. Augustinus[3]), welcher zur Stelle sagt: Es war dies das Zeichen eines so großen Ereignisses, daß es die Erwachsenen erkennen mußten, aber nicht, daß das Kindlein es erkannte. Denn es heißt auch nicht, es glaubte das Kind, sondern es hüpfte auf. Der heilige Lehrer spricht sich also für ein wunderbares, aber nicht bewußtes Hüpfen aus.

Der zweiten Ansicht ist wohl der Vorzug zu geben, ohne daß man befürchten muß, dem Wunderbaren des Vorganges dadurch Eintrag zu tun.[4]) Dagegen ist es unstatt-

---

[1]) Schanz, Komm. zu Lk., S. 94.

[2]) Orig., Ambr., Leo, Greg. M., Beda, Euthym., Theophylakt, Maldonat, Jans., Salmeron, Corn. a Lap. (Schanz, 94); Schegg, Lk., I. S. 66: »Johannes hatte augenblicklich Bewußtsein, vorübergehend wie ein Blitz in dunkler Nacht.«

[3]) Ep. 187 ad Dardanum, c. 7, n. 23 (M. L. XXXIII, 840); vgl. S. Thom. S. Th., III, qu. 27, art. 6, Resp.

[4]) Vergleich zum Ganzen Ambr. De Fide, l. IV, c. 9, 114: Vocem quidem Mariae prior El. audivit, sed Joannes prior Dni. gratiam sensit. Pulchre sibi conveniunt oracula oraculis, femina mulieri et pignus pignori.

haft, das Wunder nicht auf den heiligen Geist, sondern aur den spiritus inhabitans zu beziehen.[1]) Jetzt erfüllte sich die erste Weissagung des Engels Lk. 1, 15b: Er wird mit dem heiligen Geiste erfüllt werden noch vom Mutterleibe an. Auf die unbefleckte Empfängnis des Johannes kann natürlich aus dieser Begebenheit keineswegs geschlossen werden.[2])

2. Die Begnadigung der Elisabeth ist die zweite Wirkung des Grußes, eine Folge der Begnadigung des kleinen Johannes. An Elisabeth war es, den Gruß Mariens zu erwidern. Dieses geschah nach der Sitte mit den Worten: Es segne dich der Herr! (Ruth. 2, 4), oder: Gott sei dir gnädig! (Gen. 43, 29 u. a.).[3]) Mit einem solchen Segenswort entgegnet auch Elisabeth. Aber schon in der Art der Antwort liegt deren Charakter begründet. Der Evangelist sagt bedeutsam, Elisabeth habe die Worte laut ausgerufen.[4]) Das laute Rufen ist ein äußeres Zeichen der religiösen prophetischen Begeisterung und Erleuchtung durch den heiligen Geist. Daß sie wunderbar vom heiligen Geiste erleuchtet ist, zeigen ihre Worte: »Gepriesen bist du unter den Weibern, und gepriesen ist die Frucht deines Leibes.[5]) Und woher geschieht mir dieses,

---

[1]) Bisping beschränkt das πν. ἅγιον V. 41 auf den Geist der Prophezie.

[2]) Diese Meinung wurde dem hl. Ambrosius zugeschrieben, indes mit Unrecht: denn seine Äußerung (Comm. in Lc., l. 1, 15; M. L. XV, 1277, n. 33): »Nondum inerat ei spiritus vitae, et iam inerat ei spiritus gratiae«, ist, wie der hl. Thomas (S. Th., III, qu. 37, art. 2, 1) bemerkt, nicht auf die sanctificatio ante animationem zu beziehen, sondern der spiritus vitae ist der aer exterius respiratus. Bei Ambrosius folgt auch darauf der Satz: Alius est enim spiritus vitae huius, alius gratiae: ille nascendo sumit exordium, moriendo defectum ... — Die Begnadigung vor der Geburt teilt er mit dem Propheten Jeremias (Jer. 1, 5). Vgl. S. Thom. l. c.

[3]) Vgl. Kortleitner, S. 291. [4]) Auch neutestamentlich: φωνῇ μεγάλῃ. 1 Par. 15, 18; 16, 4. 5; 2 Par. 5, 13.

[5]) Auch wieder echt alttestamentlich: vgl. Deut. 28, 4: Benedictus fructus ventris tui! Richt. 5, 24 (Siegeslied der Debora): Benedicta inter mulieres sit Jahel; Ruth 3, 10; Jud. 13, 23: B. es tu filia a Domino prae omnibus mul. super terram; Jud. 13, 31; 15, 11; vgl. 1 Reg. 25, 32 u. a.

daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? Denn sieh, sobald die Stimme deines Grußes in meine Ohren tönte, hüpfte das Kind in Freude auf in meinem Schoße. Und selig ist die, die geglaubt hat, daß das, was ihr gesagt worden ist vom Herrn, in Erfüllung gehen wird (Lk. 1, 42—45).[1])

Mit ihrer Grußerwiderung setzt Elisabeth beim Gruße des Engels wieder ein und setzt ihn fort, als wenn sie im Geiste dem stillen Gespräche im Kämmerlein zu Nazareth gelauscht hätte (Meschler). Zur Seligpreisung[2]) fügt Elisabeth sofort den Grund derselben, die göttliche Mutterschaft Mariens, die Frucht ihres Leibes; ihr demütiges Staunen über die hohe Auszeichnung, die ihr durch diesen Besuch erwiesen worden ist; die Bestätigung der wunderbaren Tatsache, die sich soeben in ihr zugetragen, endlich noch den in Maria gelegenen Grund der Seligpreisung, deren gläubige Hingabe an die Engelsbotschaft. So erkannte Elisabeth die Tatsache und das Wesen der Menschwerdung durch besondere Erleuchtung des heiligen Geistes. Sie gewann dadurch selbst auch an Vermehrung der Gnade und Heiligkeit.[3])

Die katholischen Exegeten nehmen mit Recht an, Elisabeth habe zufolge dieser Geistesmitteilung nunmehr auch klar die Beziehungen ihres Sohnes zum Messias erkannt. Man kann sich diese Erkenntnis vielleicht auch so zurechtlegen, daß Elisabeth schon durch Zacharias mit dem Inhalt der Engelsworte von dem zukünftigen Beruf ihres Sohnes Kunde erhielt, daß diese Erkenntnis aber erst durch die Offenbarung mehr ins Einzelne und Bestimmte ging, besonders nach der heilsgeschichtlichen Seite hin.

[1]) Vgl. dazu Bardenhewer, a. a. O. 170 f.

[2]) Vgl. dazu S. Aug. Sermo 291, In nat. Jo. B., V, n. 4 (M. L. XXXVIII, 1318): inter mulieres = feminas omnes. Num. 13, 17: Segregate mulieres, quae non cognoverunt virum (sec. LXX).

[3]) Vgl. Meschler, I[5], 106. — S. Cyrill Hieros., Cat. 17 de Spir. S. II, n. 7 (M. G. XXXIII, 267): Hic Sp. S. in El. efficaciam prodidit et prophetavit . . . sciens, quantorum bonorum futurus esset Unigenitus ille causa.

Vom Hausherrn in Ain Karim schweigt der Bericht über die Heimsuchung. Es ist fast, als ob er zur Strafe hier ignoriert werden sollte. Auch die Seligpreisung Marias seitens der Elisabeth wegen ihres Glaubens (vgl. dazu Joh. 20, 29: Selig, die nicht sehen und doch glauben!) scheint fast etwas auf die Hartgläubigkeit des Zacharias hindeuten zu wollen, oder eine Versicherung Elisabeths zu sein, sie teile nicht die Zweifelsucht ihres Gatten, sondern die gläubige Hingabe Marias. Indes ist Zacharias von der Gnade der Heimsuchung keineswegs ausgeschlossen, nur tritt er als Nebenperson nicht so hervor. Sein Vaterrecht kommt bei der Geburt des Kindes wieder zur vollen Geltung.

Die Hauptperson aus der priesterlichen Familie ist jetzt schon Johannes. »Im Mutterleibe geheiligt«, wie der Prophet Jeremias, diese Begnadigung legt den Grund zur Heiligkeit dieses größten der vom Weibe Geborenen. Mit diesem Punkte beschäftigen sich auch an dieser Stelle die heiligen Väter am meisten.[1])

Die Seligpreisung seitens Elisabeth erwidert Maria mit ihrem demütigen, herrlichen Lobpreis Gottes, dem Magnificat (Lk. 1, 46. 55), der Krone alttestamentlicher Poesie. Für Elisabeth ist jetzt die Zeit vorbei, sich zu verbergen, sie braucht von der ihr widerfahrenen Gnade vor niemandem mehr ein Hehl zu machen. Gleichwohl mag sie sich nicht viel in der Öffentlichkeit gezeigt haben; sie vereinigt sich mit der seligsten Jungrau, die bei ihr bleibt, zu

---

[1]) Vgl. S. Cyprian. De haeret. baptismate, c. 15 (M. L. III, 1201): Prophetari admirabili ratione per vol. Dei spir. credimus operatum esse. Qui spiritus implevit etiam Jo. B. adhuc ab utero matris suae. — S. Ambros. (Expos. in Lc. l. 2, n. 29; M. L. XV, 1291): Ungebatur bonus athleta et exercebatur in utero matris. Nach Orig., Hom. 9 in Lc., M. G. XIII, 942. — S. Hilar., Ep. de Trinitate, l. II, c. 26 (M. L. X 41): Ministeria conceptus Christi: Angelus Zach. loquitur, sterili partus affertur, de incensi loco sacerdos mutus egreditur, Jo. in vocem adhuc utero matris detentus erumpit, Mariam angelus benedicit, matrem filii Dei virginem pollicetur etc. — S. Aug., Sermo 293, In Nat. Jo. B. (VII, c. 2; M. L. XXXVIII, 1328): Videtur Jo. interjectus quidem limes Test. duorum, veteris et novi. Sustinet personam vetustatis, et praeconium novitatis.

stetem Lobe Gottes. Der Evangelist berichtet ausdrücklich, Maria sei nicht gleich wieder von Elisabeth gegangen, sondern habe sich drei Monate bei ihr aufgehalten. Der Grund, warum Maria überhaupt bleibt, ist hauptsächlich das Bedürfnis gemeinsamer Herzensergießung gegen Gott für seine große Gnade[1]; und Maria bleibt gerade drei Monate, um die Geburt des Johannes abzuwarten.[2] Bei flüchtigem Überlesen des Textes könnte es, zumal da von der Heimkehr Marias noch vor dem Berichte über die Geburt die Rede ist, leicht scheinen, als ob sie schon vorher heimgekehrt wäre.[3] Aber durch den Kontext (besonders V. 57) wird diese Annahme nicht aus-, sondern eingeschlossen. Denn einmal beginnt damit eine neue Erzählung, an der Maria nicht beteiligt ist; es war daher nur natürlich, jene von der Reise und Heimsuchung Mariens auch mit der Notiz zu beenden, Maria sei schließlich wieder nach Nazareth zurückgekehrt, obzwar diese Bemerkung dem geschichtlichen Verlaufe gemäß erst nach dem Benediktus hätte angebracht werden sollen. Aber Lukas verfährt in 1, 64 ebenso, indem er erst die Wirkung der Geburtsereignisse, dann erst 1, 67 ff. das Benedictus selbst vorführt. Auch sachliche Gründe können nicht dagegen vorgebracht werden. Im sechsten Monate der Schwangerschaft Elisabeths findet die Verkündigung Mariens statt. Ob anfangs oder gegen Schluß, wird nicht gesagt. Nichts hindert, einen späteren Termin anzunehmen, ebenso nichts, das ὡς extensiv zu nehmen, etwas mehr als drei Monate. Ferner machte sich Maria zwar mit Eile, aber doch nicht unmittelbar sogleich, sondern allgemein »in jenen Tagen«

---

[1]) Dann aber auch wohl Marias Wunsch, Elisabeth in dieser Zeit durch Handreichungen und Besorgung der häuslichen Verrichtungen zu betreuen. Vgl. S. Ambros. Expos. in Lc. lb. II, n. 20; M. L. XV, 1285.

[2]) S. Ambros., l. c. n. 29: Heilige Zahl, oder Belehrung des Kindes und Elisabeths: »Bene inducitur s. Maria et exhibuisse officium, et mysticum numerum custodisse. Non enim sola familiaritas est causa, quod diu mansit, sed etiam tanti vatis profectus.«

[3]) S. Pölzl, Lk., S. 33: »Die rein exegetischen Gründe machen die verneinende Annahme sehr wahrscheinlich.«

auf den Weg; gegen vier Tage brauchte sie bis zur Vollendung der Reise, also war wohl bei ihrer Ankunft im Hause Elisabeths der größte Teil des sechsten Monates schon verflossen.[1])

Auch Schicklichkeitsgründe, als ob es unschicklich gewesen wäre, daß eine Jungfrau bei einer gebärenden Frau bliebe, können nicht gelten; denn jedenfalls dürfen wir unsere Anschauungen nicht in jene Verhältnisse hineintragen (Schanz), zumal nicht in das heilige Verhältnis zwischen Maria und Elisabeth. Wie schön stimmt es im Gegenteil zusammen, wenn so wie Elisabeth beim Besuche Mariens durch den Heiland mit dem heiligen Geiste erfüllt wurde, auch Zacharias seinen Preisgesang vom kommenden Messias vor dem schon anwesenden, aber unter dem Herzen der Mutter verborgenen Heiland gesungen hat!

Das Fest der Heimsuchung war früher unter den kleinen Muttergottesfesten das populärste. Trotzdem haben die Griechen dieses Fest nicht; sie begehen aber am 2. Juli die Niederlegung des Gewandes der seligsten Jungfrau in der Kirche der Vorstadt Blachernä in Konstantinopel. Die ersten Spuren des Festes zeigten sich im 13. Jahrhundert; es erhielt die offizielle Anerkennung 1389, zur Zeit des großen Schismas.[2])

6. Kapitel. Die Geburt Johannes des Täufers.

(Lk. 1, 57—66; Benedictus 1, 67—79.)

Endlich schlägt im Hause des Zacharias die ersehnte freudenvolle Stunde der Geburt des Johannes. Damit tritt das, was der Engel verheißen, als erfüllt vor aller Augen, und die Freude über die Erfüllung ist der zweite Punkt der Erfüllung der Verheißung! Damit ist auch die Straffrist für die Hartgläubigkeit des Zacharias vorüber, er erhält die Sprache wieder. Dieses Ereignis, verbunden mit der Namengebung und dem Benedictus, stellt die Geburt,

[1]) Vgl. dafür Meistermann, l. c. p. 159. [2]) S. Kellner, Heortologie, Freiburg 1901, S. 156. — K.-L. VI², 874 f. (Sepp, L. J., V, S. 27).

was außerordentliche Begebenheiten betrifft, der Empfängnis an die Seite und bewirkt großes Aufsehen und erwartungsvolle Aufmerksamkeit auf dieses Kind in der ganzen Gegend. So kennzeichnen bedeutungsvolle Geschehnisse den Johannes schon an seiner Wiege als den Herold und Wegbereiter des Großen in Israel.

Für unsere Darstellung ergeben sich drei Abschnitte: Geburt, Beschneidung und Namengebung und das Benedictus.

1. Zu der nach dem Laufe der Natur bestimmten Zeit[1]) gebar denn Elisabeth, wie nach allem Vorausgegangenen, besonders der Heiligung des Johannes und seiner Befreiung von der Erbsünde, leicht vorauszusetzen ist, ohne große Beschwerde den gnädig verheißenen und geschenkten Sohn. Da die Mutter schon vorher ihre völlige Verborgenheit aufgegeben hatte, mußte das Außerordentliche des Ereignisses schon vor der Geburt allgemeine Aufmerksamkeit erregen, und es war daher kein Wunder, daß die erfolgte Geburt von allen Seiten Bekannte und Verwandte an Elisabeths Seite rief, sie und Zacharias zu dieser hohen Begnadigung seitens Gottes zu beglückwünschen.

Der klassisch einfache Bericht erinnert lebhaft an die Glückwünsche im Büchlein Ruth (4, 14f. 17), die dort von den Nachbarinnen zwar nicht der Mutter Ruth, sondern deren Schwiegermutter Noemi dargebracht wurden: »Gesegnet sei der Herr, der dir nicht abgehen ließ einen Erben aus deinem Geschlechte, dessen Name genannt wird Israel.« Hier wie dort ist der Glückwunsch mit einem Lobpreis Gottes verbunden, denn von beiden gilt ja das Wort (Ruth 4, 13): Und der Herr verlieh ihr, daß sie empfing und gebar. Von Elisabeth freilich in noch höherem Maße, denn Ruth stand noch in zeugungfähigem Alter. Bei Elisa-

[1]) Feierliche Umschreibung, welche bei solennen Anlässen am Platze ist und für wichtige Personen der Heilsgeschichte gebraucht wird (1, 23; 2, 6. 21; Gen. 25, 24); Schanz, K. zu Lk., S. 103. Das Wort ἐπλήσθη scheint man nicht wohl pressen und vom allerspätesten Termin erklären zu müssen.

beth schreiben alle diesen so späten Leibessegen der besonderen Barmherzigkeit Gottes zu (1, 58).[1]) Auch in der Kirche wird seit ältester Zeit der Geburtstag des Vorläufers als Festtag gefeiert. Darüber später.

Der heilige Bericht erwähnt sonst über die Geburt selbst nichts, denn das Erwähnenswerte liegt erst in den Folgeereignissen. Das Thema: De sterili natus, hat die heiligen Väter zu Elogien über Johannes begeistert, besonders in Lobreden bei der Feier des Geburtsfestes. Ein solches Beispiel bietet der hl. Sophronius von Jerusalem[2]), der dadurch die Größe des Heiligen illustrieren will.

2. Beschneidung und Namengebung. Am achten Tage nach der Geburt, wie Lukas für seine heidenchristlichen Leser ausdrücklich hervorhebt (wie auch 2, 21), mußte am neugeborenen Knäblein entweder im elterlichen Hause oder in der Synagoge nach dem Gesetze (Lev. 12, 3) die Beschneidung[3]) vorgenommen werden. Dadurch wurde das neugeborene Kind auch äußerlich Mitglied des Bundesvolkes, wurde zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet

---

[1]) Über die Bräuche und Zeremonien nach der Geburt (der Vater nahm das Kind auf seinen Schoß) vgl. Schegg, Archäol., S. 513. 646. Kortleitner, Arch., 283f.

[2]) Or. VII in Jo. B., n. 7 (M. G. LXXXVII/3, 3331f.): »Von einer Nasiräerin ward Samuel geboren; aber sie war noch nicht hoch betagt, der Vater noch nicht gealtert. So wurde auch Isaak geboren, im Alter und da schon die Zeugungskraft geschwunden war; aber er wurde nicht vom heiligen Geiste erfüllt im Mutterleib. Prophet war auch Samuel und weissagte, Zukünftiges sah er wie Gegenwärtiges, und er trank nicht Wein und berauschende Getränke, aber er bewohnte nicht die Wüste . . Auch jener enthaltsame Joseph war die Frucht einer Unfruchtbaren; aber vorher war schon Jakob gesegnet mit Kindern . . . Gegen die Ägypterin trug er einen wunderbaren Sieg davon; aber er ward nicht wie Johannes Führer der Jungfräulichkeit . . . Auch Samson ward von einer Unfruchtbaren geboren; aber da ihn die Buhlerin Dalila besiegte, kann er nicht mit Johannes verglichen werden.«

[3]) Hebr. מוּלָה. — Einsetzung: Gen. 17, 10. 12; vgl. Apg. 7, 8; warum am achten Tage, sieh S. Thom. 1, 2, qu. 102, a. 5. ad 1: quia antea puer valde tenellus et posset ex hoc graviter laedi, et reputetur adhoc quasi quiddam non solidatum (vgl. Kortleitner, Arch., 160sq.). Ausnahme: Ex. 4, 25; vgl. 2, 22.

(Gal. 5, 3) und bekam Anspruch auf die von Gott dem Abraham und seinen Nachkommen versprochenen messianischen Heilsgüter.[1]) Sie wurde vom Hausvater oder einem anderen Israeliten vollzogen, im Notfalle auch von einer Frau; Nichtisraeliten waren ausgeschlossen.[2]) Mit ihr war schon seit den frühesten Zeiten die Beilegung des Namens verbunden[3]), weil das Kind erst von dem Augenblicke der Aufnahme in den Bund des Volkes Gottes an als Person gezählt und als echter Israelite betrachtet wurde. So wurde es auch nach altem Brauch in unserem Falle gehalten. Es kommen daher am achten Tage die Verwandten und Bekannten in das Haus des neugeborenen Kindes, um der feierlichen Beschneidung und Namensgebung beizuwohnen (Lk. 1, 59a). Wir können uns denken, welch fröhliches Leben und Treiben im Hause geherrscht haben mag! Lebhaftes Interesse wird dem Namen entgegengebracht, den das neugeborene Kind erhalten soll. Wir haben uns dies als eine Art Vorbesprechung mit den Eltern des Kindes zu denken. Alle Vermutungen und

---

[1]) Bedeutung überhaupt: 1. Bundes- und Unterscheidungszeichen; 2. Symbol des Glaubens und der Gerechtigkeit, vgl. Röm. 4, 11; 3. Symbol der Befreiung von Erbsünde und Begierlichkeit; 4. Vorbild der christlichen Taufe (Kol. 2, 11); über die Wirkung vgl. S. Thom. 3, qu. 70, art. 4. — Kortleitner a. a. O. Schegg, 513ff.

[2]) Ex. 4, 25; 1 Makk. 1, 60; 2 Makk. 6, 10; Jos. Antt. XII, 5, 4 (Strafen des Antiochus); mit einem Steinmesser: Ex. 4, 25; Jos. 5, 2; Sieh Kortleitner, Arch., p. 161sq. — Vgl. Riehm, Hwb., I, 203. Über den späteren Ritus vgl. Buxtorf, Synag. Jud., c. 2, p. 87. — Medizinischer Grund: mundities, morbus carbunculi; Kortleitner, a. a. O. p. 161sq.

[3]) Gen. 17, 5; Lk. 1, 59; 2, 21. — In der allerersten Zeit gleich nach der Geburt: Gen. 4, 1; 19, 37. 38; 21, 2f.; 29, 32ff.; 30, 17ff.; 1 Kön. 1, 20; 4, 20f. — Der Name wurde meist von der Mutter beigelegt: Gen. 4, 1. 25; 19, 37f.; 29, 32—35; 30, 6f.; 10. 13. 18. 20. 24; 35, 18; Richt. 13, 24; 1 Kön. 1, 20; 4, 21; Is. 7, 14; bisweilen auch vom Vater: Gen. 16, 15; 17, 19; 21, 3; Ex. 2, 22; 2 Kön. 12, 24; Os. 1, 4f. Stets bedeutungsvoll; gewöhnlich von Umständen der Person, Zeit, des Geschlechtes etc.: Gen. 5, 29; 16, 11; 25, 15; 29, 32ff.; 30, 6ff.; 35, 18; 41, 55f.; Ex. 2, 10; 18, 3ff.; 1 Kön. 4, 21; prophetisch: Gen. 17, 5. 15; Is. 7, 14; 8, 3; Os. 1, 4. 6. 9; Mt. 1, 21; Lk. 1, 13. 31. 60. 63. — Vgl. Kortleitner, Arch. bibl., 283sq

Voraussetzungen gehen auf den Namen des Vaters, und man redet das Knäblein schon jetzt Zacharias an (1, 59 b). Aber Elisabeth erhebt dagegen Einsprache und nennt als beizulegenden Namen Johannes (1, 60). Allgemeines Staunen über den ungewöhnlichen oder wenigstens in der Familie und in der Verwandtschaft nicht gebräuchlichen Namen! Denn sonst wird das Kind doch gewöhnlich so genannt wie der Vater, oder ein Verwandter[1]), aber hier ist ja in der ganzen Familie und Verwandtschaft niemand, der so hieße (1, 61). Aber Elisabeth beharrt dabei. Und so geht man eine Instanz weiter, zu Zacharias. Da dieser aber stumm, und wie der Ausdruck: »Sie winkten ihm«, sehr wahrscheinlich macht, sogar taubstumm ist, so bedeutet man ihm durch Gebärden, er möge das letzte Wort in der Namensfrage — nicht sprechen, sondern schreiben (1, 62). Und seine auf ein Täfelchen geschriebene Entscheidung: Johannes ist sein Name[2]), bestätigt den Ausspruch seiner Gemahlin, zur großen Verwunderung aller Anwesenden (1, 63).[3])

Ehe wir weiter gehen, sei noch die Frage berührt; Wie erfuhr Elisabeth, daß ihr Kind Johannes heißen solle? Weil bei dieser Geburtsgeschichte so viel des Wunderbaren vorkommt, sind mehrere Exegeten geneigt, auch hier eine Offenbarung anzunehmen.[4]) Aber muß man

---

[1]) Vorfahren der Familie (in späteren Zeiten!): Großvater: 1 Kön. 22, 9; 23, 6; 30, 7; 2 Kön. 8, 17; Vater: Tob. 1, 9; vgl. Antt. XIV, 1, 3 (Antipater); Bell. Jud. V, 13, 2 (Judas).

[2]) Mit Betonung: »Ist«; es gilt auch hier, was Lk. 2, 21 gesagt ist: wie ihn schon der Engel genannt hatte, ehe er im Mutterleib empfangen war. Ambr. Expos. in Lc. l. II, c. 32: Hoc nomen non imponitur, sed astruitur (M. L. XV, 1292).

[3]) Schanz, Komm. zu Lk., 103 f.: Daraus ist nicht zu schließen, daß keinerlei Verabredung zwischen den Gatten angenommen wurde, noch, daß Zacharias vom Bisherigen nichts hörte, vielmehr mußte auch in diesem Falle die Entschiedenheit des Zacharias auffallen, da auf das Befremdliche des Namens bereits hingewiesen war.

[4]) Vgl. S. Ambr. Expos. in Luc. l. II, 31 (M. L. XV, 1291 f.): Matri non displicuit nomen alicuius degeneris, sed infusum Spiritu S. . . nec mireris, si nomen mulier, quod non audivit, asseruit, quando Sp. ei

gerade auch bezüglich der Namensgebung noch eine besondere Einsprechung des heiligen Geistes annehmen? Der einmalige Befehl des Engels scheint hier vollauf zu genügen. Es ist auch kein Grund anzunehmen, warum Zacharias, als er nach seiner Rückkehr vom Tempeldienst Elisabeth die freudige Kunde von der Botschaft schriftlich übermittelte, ihr gerade den vom Engel selbst ausdrücklich hervorgehobenen Namen des Kindes soll vorenthalten haben! Es ist um so mehr wahrscheinlich, daß Zacharias eine ebenso genaue Darstellung gegeben hat, wie sie später von einem Freunde niedergeschrieben und zur Grundlage unseres heiligen Berichtes wurde. Bei so außerordentlichen und wichtigen Begebenheiten ist es nur psychologisch begründet, alles bis ins Kleinste dem, welchem man sein Herz eröffnet, darzustellen.

Der evangelische Bericht knüpft sofort an die schriftliche Erklärung des Zacharias über die Namensgebung das wunderbare Begebnis, daß der Vater Zacharias danach sogleich den Gebrauch der Sprache (und damit auch des Gehörs) wieder erlangt habe, zum noch größeren Staunen nicht nur der Anwesenden, sondern der ganzen Umgebung. Die sehr knappe Darstellung sagt uns nun hier gar nicht, in welcher näheren Beziehung dieses Ereignis zur Beschneidung selbst, wobei die Namensgebung stattfand, gestanden sei. Es sei gestattet, hierüber unsere Ansicht vorzulegen.

Trotz der prägnanten Kürze des Berichtes legt dieser, besonders nach 1, 59: und es geschah am achten Tage, da kamen sie, den Knaben zu beschneiden, und sie wollten ihn nach dem Namen seines Vaters Zacharias nennen[1]), den Schluß nahe, es habe sich bei der Debatte über den

S., qui angelo mandaverat, revelavit ... Origenes, Hom. 9 in Luc. (M. G. XIII, 942). Elis., Sancto Sp. suggerente, aiebat ... Auch Beda, Euthym., Theoph., Jansen, Maldonat. Toletus, Reischl, Bisping u. a. (Schanz, Lk., 104.) Desgleichen ist die Ansicht über den Zeitpunkt der Offenbarung verschieden: Orig.: in demselben Moment, Ambr.: früher.

[1]) Ἐκάλουν Imperf. conativum.

Namen des Kindes zunächst um eine Art Vorbesprechung gehandelt, so daß sie nicht bei der Beschneidung selbst stattfand, die eine religiöse Zeremonie war. Nun sagt aber V. 64 deutlich, Zacharias habe sogleich [1]) reden können. Wenn er aber noch vor der Beschneidung reden konnte, und in jenen Zeiten höchstwahrscheinlich der Vater des Kindes diese vornahm, so können wir mit um so größerem Rechte, da Zacharias selbst Priester war, folgern, daß er doch noch selbst die Beschneidung vollzogen habe. Es wird nämlich öfter auch als eine Straffolge des Zweifels auch seine Unfähigkeit, die Beschneidung vorzunehmen, vorausgesetzt. [2]) Das scheint uns nicht richtig zu sein.

In der christlichen Zeit nämlich, wie jetzt, besorgte bei den Juden das Geschäft der Beschneidung ein eigener Mohel, der Beschneider. Zur Feierlichkeit sind auch Zeugen geladen, deren es zehn sein sollen; einer ist gewissermaßen der Pate [3]), der zu den Gebeten die Antwort gibt. Dieser Mohel hat sowohl selbst, unmittelbar bei der Vornahme des Aktes, gewisse Worte zu sprechen; aber auch der Kindesvater spricht gleich nachher ähnliche, etwas längere Gebete, worauf wir gleich zu reden kommen werden. [4]) Sie hängen nämlich sehr wahrscheinlich mit dem Benedictus des Zacharias zusammen, denn dieses kann nicht bloß von ungefähr gesprochen sein, sondern muß zur Veranlassung eben die Beschneidung haben. Jene Beschneidungsworte erweiterte Zacharias in heiliger Begeisterung zu seinem Lobgesange. Warum sagt aber Lukas gar nichts davon? Er wollte wohl in Rücksicht auf die Heidenchristen die Beschneidung nicht zu sehr in den Vordergrund treten lassen. Diese Stelle gehört vielleicht zur Lukanischen Redaktion der judenchristlichen Vorlage!

---

[1]) Παραχρῆμα: auf der Stelle, illico, statim (Grimm, 333).

[2]) Z. B. Schuster-Schäfer, II[6], 70.

[3]) סַנְדָּק, Sandak, auf dessen Schoß die Beschneidung des Kindes vorgenommen wird. Vgl. Schegg, Arch., 515.

[4]) »Diese Gebete sind zum Teil sehr alt«: Schegg, a. a. O. S. 515. Die Gebete bei: Buxtorf, Synagoga Judaica, II, p. 87.

Der Vorgang ist demnach dieser: Da Zacharias taubstumm ist, soll er wohl die Beschneidung nicht selbst vornehmen, sondern dabei vertreten werden. Aber bei der vorher stattfindenden Debatte über den Namen, in die Zacharias mit Hilfe des Schreibtäfelchens eingreift, erlangt er plötzlich die Sprache wieder. Darob höchste Verwunderung und allgemeiner Zuruf: Da kannst du ja die Beschneidung auch selbst vornehmen! Dieses tut denn auch Zacharias zur Vollendung seiner und der Freude aller, und bei der Namengebung bricht er dann, in heiliger Freude überquellend, in seinen phrophetischen Lobgesang aus. Das erscheint uns als die einzige völlig harmonische und ganz befriedigende Erklärung des ganzen Vorganges, die in der evangelischen Erzählung der religiösen Zeremonie selbst begründet ist.

Die Wiedererlangung der Sprache erfolgt bei Zacharias unleugbar auf göttliche Einwirkung hin. Sie gehört zu den Zeichen, die Israel auf den Vorläufer und den Messias selbst hinweisen soll. Darum wurde sie auch von den Vätern gerne in mystischem Sinne erklärt.[1])

3. Der Lobgesang des Zacharias.

(Lk. 1, 67—79.)

(67) Gepriesen sei der Herr, Gott Israels:
(68) Er suchte heim und schafft' Erlösung seinem Volk;
(69) Und hob empor ein Horn des Heils
Im Hause Davids, seines Knechts,
(70) Wie er geweissagt durch der heiligen
Propheten Mund von Urzeit an:
(71) Daß Rettung werde uns von unseren Feinden,
Und aus den Händen aller unserer Hasser,
(72) Daß er Erbarmen hab' mit unseren Vätern,
Daß eingedenk er sei des heil'gen Bundes,

[1]) S. Aug., Serm. 293, In Nat. S. Jo. B. VII, 2 (M. L. XXXVIII, 1328): Silentium Zachariae . . . aperitur illius adventu, clara fit venturo eo, qui prophetabatur. — Hoc est apertio vocis Zach. in nativitate Jo., quod est discissio veli in cruce Christi . . . Solvitur lingua, quia nascitur vox: nam Joanni jam praenuntianti Deum dictum est; Tu quis es? Et respondit: Ego sum vox clamantis in eremo.

(73) Des Schwures, den er schwur dem Vater Abraham,
Uns zu verleihen, daß wir
(74) Furchtlos, aus Feindeshand befreit, ihm dienen
(75) In Heiligkeit und Rechtlichkeit vor ihm
Die Tage alle unseres Lebens.
(76) Doch du, Kind, wirst Prophet des Höchsten heißen;
Denn hergehn wirst du vor dem Angesicht des Herrn,
Ihm seine Wege zu bereiten,
(77) Zu geben seinem Volke die Erkenntnis
Des Heiles in Vergebung ihrer Schuld
(78) Durch unsers Herrn erbarmungsreiches Herz,
In der uns heimgesucht der Aufgang aus der Höhe —
(79) Um Licht zu bringen denen, die in Finsternis
Und die in Todesschatten sitzen,
Zu lenken uns're Füße auf den Weg des Friedens.

»Und Zacharias ... wurde vom heiligen Geiste erfüllt, und er weissagte und sprach« das berühmte und so oft in der Kirche gebrauchte »Benedictus«. Die Worte sind wichtig. Der inspirierte Hagiograph will vor allem und mit Hintansetzung schon erwähnter Momente klarstellen und betonen, daß der folgende Preisgesang nicht eine bloß natürliche, freudig begeisterte Herzensergießung, sondern eine vom heiligen Geiste eingegebene Prophezie sei. Er tut dies besonders durch die zwei Momente: er hebt hervor: 1. Zacharias sei »vom heiligen Geiste erfüllt« worden, 2. er habe »geweissagt« [1]).

Das Benedictus ist die dankerfüllte Lobpreisung Gottes durch Zacharias für die Geburt seines Sohnes Johannes, im Hinblick auf dessen Beruf als Vorläufer des nun bald erscheinenden Messias. Gegen dessen prophetischen Charakter könnte man einwenden, Zacharias spreche eigentlich nur das aus, was ihm der Engel verkündet hatte, es sei daher keine rechte Prophezie. Aber wie eine Vergleichung

---

[1]) Προφητεύειν: 1. Prophet sein; 2. als Prophet reden, weissagen. — Zum Wesen des Propheten gehört: 1. der durch den heiligen Geist bewirkte Einblick in die Geheimnisse des göttlichen Heilsratschlusses; 2. die Mitteilung dieser Geheimnisse an die Menschen. Bei Zacharias trifft dies zu; er enthüllt im Benedictus infolge göttlicher Erleuchtung die Heilspläne Gottes. Vgl. Pölzl, Komm. z. Lk., S. 36.

des Benedictus mit der Engelsbotschaft zeigt, ist jenes keineswegs eine bloße Wiedergabe derselben, sondern beleuchtet und bestimmt die Tatsachen des Erlösungswerkes näher und deckt besonders dessen Beziehungen zum Alten Testamente auf. Wir sind in der glücklichen Lage, durch unabhängige Vergleiche besonders zwei interessante Beziehungen des Benedictus, nämlich einerseits zum Beschneidungsgebet, anderseits zum priesterlichen Segensspruch über das Volk beim Morgen- und Abendopfer aufdecken zu können.

Letztere führen uns überhaupt zu einer kurzen Erwägung der Quellen beziehungsweise Anknüpfungspunkte des Lobgesanges. Die Eingebung des heiligen Geistes hindert ja nicht, solche zu verwenden. Im Gegenteil, sie deckt die innere Einheit und Wechselbeziehung des inspirierten göttlichen Wortes, zumal die Zweckbeziehung des Alten Testamentes zum Neuen Testamente, mehr auf. Diese Anknüpfungspunkte sind demnach: 1. In mehr formeller Beziehung die beim Beschneidungsritus üblichen Segensworte des Kindesvaters. 2. In inhaltlicher Beziehung: Die Segensworte (Num. 6, 23—26), die der räuchernde Priester nach dem Räucheropfer beim Morgen- und Abendsegen über das Volk sprach. Dazu könnte man vielleicht 3. noch hinzurechnen als etwas verwandt das Schmone Esre, speziell dessen 15. Beracha, die Sendung des Messias betreffend.

1. Wenn Zacharias, was sehr wahrscheinlich ist, die Beschneidung selbst vornahm, so beobachtete er auch ohne Frage (vgl. 1, 5b) die schon seit den ältesten Zeiten gebräuchlichen Beschneidungszeremonien. Aus der Heiligen Schrift wissen wir über diese zwar nichts Näheres, aber bei der einzigartigen Festigkeit und Zähigkeit, mit welcher die Juden an ihren hergebrachten religiösen Satzungen festhielten und noch festhalten, kann man sicher sein, daß die heutigen und mittelalterlichen Zeremonien bei der Beschneidung im wesentlichen dieselben sind wie zur Zeit Christi. Der eine Unterschied mag sein, daß manche

Nebensachen hinzukamen; die Vornahme der Beschneidung durch einen eigenen Mohel war damals sehr wahrscheinlich nicht in Gebrauch.[1])

Nach Buxtorf[2]) sprach jener, der die Beschneidung vornahm, unmittelbar bei Beginn der eigentlichen Beschneidungshandlung die Worte: »Gepriesen seist du, Gott, unser Herr, König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und uns den Bund der Beschneidung gegeben hast.« Darauf wird die Beschneidung vorgenommen. Wenn das Knäblein wieder in die Windeln gehüllt ist, hebt der Vater des Kindes, gleichviel, ob er selbst die Beschneidung vornimmt oder nicht, einen Lobpreis Gottes an: »Gepriesen seist du, o Gott, unser Herr, König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und befohlen hast, daß wir in den Bund unseres Vaters Abraham eintreten.« Darauf antworten die Versammelten mit einem Hinweis auf das Knäblein: »So glücklich, wie dieses Kindlein in den Bund unseres Vaters Abraham nachgefolgt ist, so glücklich möge es auch in den Besitz des Gesetzes Moses, auch in die Ehe und andere gute Werke nachfolgen.« Während dann der Pate mit dem Kinde dem Mohel gegenübertritt, spricht dieser ein längeres Gebet über das Kind: »Gott, unser Vater, stärke dieses Kind und erhalte es seinem Vater und seiner Mutter und bewirke, daß sein Name im Volke Israel genannt werde (hier folgt der Name des Kindes) . . . So freue sich der Vater an dem, der aus seinen Lenden hervorgegangen, und die Mutter an der Frucht ihres Leibes« (vgl. Sprichw. 23, 25).

Wesentlich dabei ist wohl vor allem der die Beschneidung begleitende und darauf sich beziehende Spruch des Mohel und des Vaters, dann die Apostrophie-

[1]) Daß die betreffenden Gebete sehr alten Ursprunges sind, geben die Bibelforscher allgemein zu. Vgl. Schegg, Arch., S. 515; Schürer, II^3, 460 ff. u. a. (Schuster-Schäfer, II^6, 70).

[2]) M. Joh. Buxtorfius, Synagoga Judaica, h. e. schola Jud. etc., Hannoviae 1622, Cap. II, p. 87.

rung des Kindes als nunmehrigen Mitgliedes des Bundes Abrahams, endlich die endgültige Namensbeilegung. Diese Momente zählen sicher auch zu den Zeremonien der Beschneidung des Johannes. Eine Beziehung, wenigstens eine formelle, des Benedictus zum Grundtypus dessen ist unverkennbar: 1. Der mit den Worten: »Gepriesen sei der Herr, Gott Israels«, beginnende Lobpreis Gottes (Lk. 1, 67). 2. Die Bezugnahme auf den Bund Abrahams (1, 73). 3. Die Anrede an das Kind (1, 76—79) und dessen Seligpreisung beziehungsweise Beglückwünschung. Dagegen ist die feierliche Bezeichnung des Johannes mit einem Namen im Benedictus nicht enthalten. [1])

Aber freilich, welche Veredelung und Vertiefung und wirkliche prophetische Deutung erfährt der Beschneidungsspruch durch die Entrollung der Heilspläne Gottes im Benedictus! Die ganze symbolische und typische Bedeutung der Beschneidung selbst durch den Hinweis auf ihr Endziel im Messias liegt in den Worten des Propheten deutlich enthalten. Näheres erfahren wir aus der Darlegung des Lobgesanges selbst.

2. Der Segensspruch des Priesters über das Volk. Den Segen hatte Zacharias nach der Verkündigung nicht sprechen können. In seinem prophetischen Lobgesang holt er ihn nach, ja er erweitert ihn und gestaltet ihn prophetisch zum Lobpreis Gottes aus, der die Güter, um die er dort gebeten wird, in der überreichsten Weise im Messias und dessen Heilsgütern, dessen Vorläufer der Sohn des Zacharias ist, verleiht. Es ist dies ein inhaltlicher Parallelismus. Sehen wir uns den Segensspruch im Buche Num. (6, 23—26) näher an. Er lautet:

(6, 23) »Also sollt ihr die Söhne Israels segnen und zu ihnen sagen:

(24) Der Herr segne dich und behüte dich.

(25) Der Herr zeige dir sein Angesicht und sei dir gnädig.

---

[1]) Vgl. aber 1, 76: Et tu, puer, propheta Altimissi vocaberis!

(26) Der Herr wende zu dir sein Angesicht und gebe dir Frieden.«

An diese Worte hatte Gott selbst die Verleihung seines Segens geknüpft (6, 27): »Und sie sollen anrufen meinen Namen über die Söhne Israels, und ich will sie segnen.« — Die Interpretation der obigen Worte ergibt: Von Gott wird erbeten: 1. Segen und Hilfe. 2. Erleuchtung und Erbarmen. 3. Gnade und Frieden. In der geheimnisvollen Dreiteilung und dem Hinweise auf innere geistige Güter haben die Exegeten von jeher einen nicht undeutlichen Fingerzeig auf die heilige Dreifaltigkeit und die Erlösung gefunden.

Die letzte prophetische Ankündigung der Erlösung schließt als Hinweis auf den Antitypus in sich den Inhalt des Typus. Das wird gleichfalls die Analyse des Benedictus selbst ergeben. Schon ein flüchtiges Überlesen desselben zeigt uns dieselben Begriffe in beiden aufscheinend.

3. Beziehungen zum Schmone Esre. Eine Stelle im Dankgebet des Zacharias erinnert an die 15. Beracha im Schmone Esre, im Hauptgebet der Juden, das jeder Israelit, auch Frauen, Sklaven und Kinder, täglich dreimal zu beten hatte und das deshalb das Gebet schlechthin heißt.[1] Die 15. Beracha lautet: »Den Sproß Davids, deines Knechtes, laß bald aufsprossen und sein Horn erheben durch deine Hilfe. Denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage. Gelobt seist du, o Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heiles.« Es ist hier die Rede vom Aufsprossen des Hornes des Knechtes Davids, das ein Horn des Heiles[2] heißt. Es ist eigentlich nur dieser Ausdruck das Moment

---

[1] = הַתְּפִלָּה. Es hat in seiner heutigen Gestalt nicht, wie der Name sagt, 18, sondern 19 Berachen und ist jünger als das Schma. Den Wortlaut sieh bei Schürer, II³, 460 ff.

[2] Bildliche Bezeichnung der Stärke, in diesem Sinne von Gott Vater (Ps. 17, 3; 131, 17) im Lobgesang Davids (2 Kön. 22, 3): Gott ist meine Stärke, mein Schild und Horn meines Heils, und vom Messias gebraucht. Im Benedictus bedeutet es: Starker, mächtiger Heiland (Pölzl, Komm. zu Lk., 37).

der Ähnlichkeit; denn der Inhalt deckt sich nicht völlig. Die 15. Beracha ist ein Bittgebet um das Erscheinen des Messias, das Benedictus aber und speziell der in Betracht kommende V. 69 ein Dankgebet für den bereits im Erscheinen begriffenen Messias. Horn des Heiles übrigens findet sich auch schon im Ps. 17, 3; 131, 17: Ich will ein Horn des Heiles sprossen lassen. Diese Verwandtschaft der Stelle können wir vielleicht dadurch erklären, daß sie der stehende Ausdruck der Messiaserwartung im Volke war und so in das Schmone Esre aufgenommen wurde. So mögen ja die Frommen in Israel um den Heiland gebetet haben. Wie Schürer meint, hat das Gebet seine jetzige Gestalt erst im ersten christlichen Jahrhundert (zirka 70—100 n. Chr.) erhalten, jedoch geht seine Grundlage viel weiter zurück. Dieser Anklang ist aber immerhin nur ein bescheidener und partieller.

Nunmehr können wir an eine kurze Analyse des Benedictus selbst gehen. Wie schon erwähnt, können wir leicht zwei Hauptteile unterscheiden: 1. Lk. 1, 68—75 preist Zacharias Gott für die Sendung des Messias zur Erlösung der Menschen und die versprochenen und geweissagten messianischen Heilsgüter. 2. 1, 76—79 wendet er sich an seinen Sohn Johannes und preist dessen erhabenen Beruf als des Vorläufers des Messias.[1]) Diese Einteilung, Lobpreis Gottes und Apostrophierung des Kindes, läßt somit die Bezugnahme auf den Bund Abrahams, den Anlaß zum Beschneidungsgebet und zum Spruche leicht erkennen. Zur weiteren Gliederung beider Teile aber läßt sich sehr gut die andere Parallele, der Segensspruch des Priesters, verwerten; wir brauchen nur dessen Inhalt aus dem Benedictus herauszulesen. Der Segensspruch erfleht von Gott: 1. Segen und Hilfe. 2. Erleuchtung und Erbarmen. 3. Frieden und Gnade. Mit der Wiederholung des Inhaltes des Segensspruches verbindet Zacharias zugleich prophetisch die Erfüllung dieser Bitte. Denn den Inhalt des Lobgesanges bilden folgende Wahrheiten:

[1]) Betreffs der Einteilung vgl. Knabenbauer, Comm. in Lc., 94 sq.

I. Teil (1, 68—75): Lobpreis Gottes.

a) 1, 68—71 preist Zacharias Gott den Herrn[1]), daß er durch die Erlösung

α) das Volk Israel gnadenvoll heimgesucht und ihm Erlösung bereitet hat (1, 68), wie er schon lange durch die Propheten geweissagt (V. 70), indem er im Hause Davids einen mächtigen Erretter hat erstehen lassen: Segen durch die Erlösung;

β) daß er ihm (dem Volke Israel) dadurch Heil und Hilfe aus der Hand der Feinde und Hasser bereitet hat.

b) Dieses tut aber Gott:

α) aus großem Erbarmen und

β) aus Treue in seinen Verheißungen, eingedenk des mit Abraham beschworenen Bundes: 1, 72. 73 (vgl. V. 70).

c) 1, 74. 75: In den Wirkungen der Erlösung erfüllt sich auch die Verheißung des Schwures: Frieden und Gnade für das Gottesvolk:

α) Friede: 1, 74: sine timore, Befreiung von den Feinden des Heiles;

β) Gnade: 75: sanctitas et justitia: Zuwendung des messianischen Segens durch Erlangung der wahren Heiligkeit und Gotteskindschaft.

II. Teil (1, 76—79): Anrede an Johannes.

a) 1, 76—77: Segen und Hilfe wird auch Johannes seinem Volke bringen:

α) er wird Verkünder, Prophet des Allerhöchsten und Vorläufer des Herrn, des Messias sein und dadurch den messianischen Segen vermitteln: 1, 76;

---

[1]) Andere Lobpreisungen Gottes: Gen. 9, 26; 14, 19. 20; 24, 27; Ex. 18, 10; Num. 22, 6. 12; 24, 9; 1 Kön. 25, 32; 1 Par. 16, 36; 29, 10; 3 Kön. 1, 48; 8, 15; Ps. 40, 14; 71, 18; Dan. 3, 26. 52—56. 95; 1 Mk. 4, 30; Tob. 3, 13. 23; Job. 1, 21.

β) indem Johannes die Ankunft des Herrn verkündet, wird er dem Volke die Kenntnis des Heiles in Vergebung der Sünden vermitteln, also Hilfe vom Elende geistiger Knechtschaft bringen (Beruf des Johannes, vgl. Verkündigung 1, 16. 17).

b) 1, 78. 79[a]: Das gnädige, erleuchtende Erbarmen Gottes wird dadurch offenbar; denn im innigsten Erbarmen hat der »Aufgang aus der Höhe« (das vom Himmel gekommene Licht) Israel heimgesucht, zur Erleuchtung derer, die in Finsternis und Todesschatten sitzen,

c) 1, 79[b]: und ihre Füße, ihre Schritte, auf den Weg des Friedens zu lenken: jenes Zustandes innerer Ruhe und Seligkeit, welcher negativ bedingt ist:

α) durch das Fernsein geistiger Finsternis, positiv durch

β) das Leuchten des göttlichen Gnadenlichtes. Es ist der messianische Friede.[1])

Der alttestamentliche Priestersegen war messianischen Charakters. Und der vollendete Beweis dafür ist das Benedictus, das neutestamentliche Gegenstück des alttestamentlichen Segensspruches! Gibt es ein herrlicheres Dokument für die Wechsel- und Zweckbeziehung des Alten Testamentes zum Neuen Testament, als den Lobgesang des Zacharias? Er ist ein erhabener, echt priesterlicher Gesang, der die Morgenröte der nun schon anbrechenden messianischen Zeit feiert. Er ist ein Ausdruck nicht mehr der bangen, sehnenden Messiaserwartung, sondern der freudig dankbaren, demütig-frohen Gewißheit seiner Ankunft; ein Widerschein und Spiegelbild nicht des falschen, verzerrten, jüdisch-fleischlichen Messiasbildes, sondern der wahren, reinen Messiasidee.

---

[1]) Die Meinung Meschlers (L. J., I[5], 111), die letzten zwei Verse enthielten »einen erschütternden Hilferuf an den nahenden Messias, er möge durch sein baldiges tröstendes Erscheinen die arme Menschheit aus dem Zustande der Erschöpfung und Verzweiflung . . . führen«, scheint im Wortlaut weniger begründet: es ist nicht so sehr Bitte als Dank!

»Das Messiasreich ist ein Reich des Friedens durch Versöhnung mit Gott und Nachlaß der Sünden, also ein Reich wahrer Heiligkeit und Gerechtigkeit, ein Reich des Lichtes und der heiligen Kenntnis für alle, die im Schatten des Todes sitzen, und zwar für alle Welt. Der Messias ist der Aufgang des Lichtes, der Sonne der Gerechtigkeit (Is. 9, 2; Mal. 4, 2) oder die Blüte (Zach. 3, 8; 6, 12) einer Zeit des Friedens und des Glaubenslichtes, wie sie das Christentum in der Tat brachte.« [1])

Daher nimmt das Benedictus in den kirchlichen Tagzeiten eine ähnliche Rolle ein wie das Magnificat. Täglich läßt es die Kirche von ihren Priestern in den Laudes rezitieren, und zwar gewissermaßen im Frührot des Heilstages, denn die Laudes soll der Priester vor der heiligen Messe persolviert haben. Im Benedictus soll der Priester hoffnungsfroh lobsingen: Der Herr kommt; im Magnificat der Vesper lobpreist er dankend mit der seligsten Jungfrau Gott und sagt: Er ist gekommen. Den hoffnungs- und siegesfrohen messianischen Siegesgesang stimmt die Kirche am offenen Grabe ihrer Kinder an; er soll deren vertrauensfester Geleitspruch sein für die Reise in die Ewigkeit (er ist auch als Reisegebet vom Priester zu verrichten), ein Appell an Christus, der für alle, auch die, die im Todesschatten sitzen, Licht und Horn des Heiles ist! [2])

Aber wir möchten auch die Meinung, die schon Origines vertrat, schon um ihrer Kongruenz willen postulieren: Zacharias hat seinen Lobgesang nicht nur von, sondern auch vor dem (allerdings unter dem Herzen der seligsten Jungfrau verborgenen) Messias gesungen. [3])

Bei der Worterklärung wollen wir uns nicht weiter aufhalten, da sie ohnehin jeder Kommentar bietet. Heben wir nur noch hervor, daß die Form des Gesanges echt alt-

---

[1]) Meschler, I, 111 f. [2]) Vgl. zum Teil Meschler a. a. O.

[3]) Vgl. Orig., Hom. in Lc. 9 (M. G. XIII, 942 f.): Zacharias duas proph. generaliter nuntiat, primam de Christo, alteram de Jo. Quod manifeste de verbis ipsius approbatur, in quibus quasi de praesentia, et qui versaretur in mundo loquitur Salvatoris, ac dein de Joanne.

testamentlichen, poetischen Geistesschwung zeigt: den Parallelismus membrorum.

Der Eindruck dieser Ereignisse. Lk. 1, 65: »Da überfiel alle, die umher wohnten, eine Furcht, und im ganzen Gebirge von Judäa breitete sich der Ruf aus von allen diesen Dingen.« 1, 66: »Und alle, die es gehört hatten, nahmen es zu Herzen und sprachen: Was wird wohl aus diesem Kinde werden? Denn die Hand des Herrn war mit ihm.« Diese Worte des Evangelisten bedürfen eigentlich keines besonderen Kommentars. Der letzte Satz des V. 66 ist eine erklärende Bemerkung des Evangelisten, daß man an diesem Ereignis das wunderbare Eingreifen Gottes erkannte. Die wunderbaren Begebenheiten: Verkündigung, Verstummen des Zacharias, Empfängnis, die übernatürliche Namensverleihung, die Geburt des Johannes und Befreiung des Zacharias von seiner Stummheit haben einen und denselben Zweck: sie sollten an und für sich, wenn wir hier auch selbst vom Geheimnis der Heimsuchung, das wohl noch nicht für die Allgemeinheit bestimmt war, absehen, aufmerksam machen, daß Gott mit Johannes etwas Besonderes vorhaben müsse. Denn eine so wunderbare Begebenheit hatte sich schon lange nicht ereignet; das konnte aber nichts anderes sein als die Ankunft des Messias, und wer den Inhalt des Benedictus vernommen, konnte vollends darüber nicht mehr im Zweifel sein. Dieser Zweck wurde auch erreicht. Alle, die bei der Beschneidung anwesend waren, wurden von heiligem Schauer ob dieser wunderbaren Ereignisse ergriffen, und bald ging die Erzählung von diesem wunderbaren Kinde im ganzen Hochlande Judäas von Mund zu Mund, allen frommen, nach dem Messias verlangenden Seelen zum Trost und Vertrauen. Es ist der erste, wenn auch noch leise und geheimnisvolle Ruf des Heroldes des Messias.

Über die Feste der Empfängnis und der Geburt des Johannes werden wir im Zusammenhang mit den anderen Festen zu Ehren des hl. Johannes handeln.

7. Kapitel. Kindheit und Jugend des hl. Johannes.

»Das Kind aber wuchs, ward stark am Geiste und war in der Wüste bis zu dem Tage, da es sich zeigen sollte vor Israel« (Lk. 1, 80). Mit diesen wenigen Worten, ganz ähnlich wie bei der Darstellung der Jugendgeschichte Jesu (Lk. 2, 40. 51ª. 52), geht der Evangelist über die Kindheit und Jugend des heiligen Vorläufers hinweg. Welcher Gegensatz zur bisherigen Darstellung! Aber die heilsgeschichtliche Bedeutung ist der Grund und Zweck der Darstellung. Lukas fühlte keine Veranlassung, mehr zu berichten. Hier wie dort haben apokryphe Darstellungen die Lücke auszufüllen gesucht.[1])

Zwei Momente hebt der Hagiograph in seiner flüchtigen Bemerkung hervor: 1. das Wachstum und Erstarken des hl. Johannes am Geiste; 2. sein Verweilen in der Wüste, nachdem er erstarkt war. Daraus ergibt sich für uns die Einteilung dieses Abschnittes.

1. Die Kindheit des hl. Johannes. Suchen wir, ohne in die Tendenz der Apokryphen zu verfallen, einige Momente aus der ersten Kindheit des Johannes nach Analogie der israelitischen, religiösen und zivilen Verhältnisse zu ergänzen.

Nach dem denkwürdigen Tage der Beschneidung und dem Abschiede Mariens wurde es wieder still im Hause des Zacharias, aber es war die liebliche Stille friedlichen, ruhigen Glückes. Wie in den schwermütigen Tagen der Unfruchtbarkeit, so gleicht das Elternpaar jetzt auch im Glücke seinen alttestamentlichen Vorbildern. Vor allem ist es klar, daß sie, die so gerecht waren vor Gott und so

---

[1]) S. Ambros. Expos. in Lc. lb. II, n. 30 (M. L. XV, 1291): Pulchre tempus, quo fuit in utero propheta, describitur, ne Mariae praesentia taceatur; sed tempus siletur infantiae, eo quod praesentia Domini matris in utero roborata, qui infantiae impedimenta nescivit. Et ideo in evangelio nihil super eo legimus, nisi ortum eius, et oraculum, exsultationem in utero, vocem in deserto. Neque enim ullam infantiae sentit aetatem, qui supra naturam . . . a mensura perfectae coepit aetatis plenitudinis Christi.

tadellos in allen Geboten und Satzungen des Herrn wandelten (Lk. 1, 6), auch pünktlich und genau alle für die Mutter und das Kind in Betracht kommenden gesetzlichen Vorschriften beobachteten und erfüllten. Elisabeth blieb, obzwar sie im Geheimnis der Heimsuchung eine Vermehrung an Gnade empfangen hatte, doch gesetzlich unrein, und zwar, da sie einen Knaben geboren hatte, 7 Tage und 33 Tage.[1]) Nach Verlauf dieser Zeit mußte sie ein einjähriges Lamm zum Brandopfer und eine junge Taube als Sühnopfer (nicht für die Erbsünde des Kindes, sondern für die Sünden der Mutter im allgemeinen, und zwar für legale) darbringen.[2]) Mit welcher Freude mag dann Elisabeth mit Zacharias zum Tempel gegangen sein, das Reinigungsopfer darzubringen! Es war ein zweites Elternpaar wie Elkana und Anna, die Eltern des großen Samuel!

Bei dieser Gelegenheit fand sonst zugleich die Darstellung und Auslösung der Erstgeburt statt, da diese mit fünf Schekel vom heiligen Dienste losgekauft werden mußte.[3]) Da Johannes als Priestersohn ohnehin zum heiligen Dienste bestimmt war, fiel dieses hier weg. Aber wir können uns denken, daß auch Elisabeth, wie einst die überglückliche Anna, ihren Erstgeborenen Gott aufgeopfert haben mag mit dem Gefühle freudigen Dankes und Lobes; sein Gnadengeschenk war ja dieses Kind. Elisabeth wußte aber auch, zu welch erhabenem Berufe Johannes bestimmt war, und sie brachte ihn wohl jetzt schon, soviel ihr Anteil war, Gott zum Opfer. Bald genug sollte ja auch die Trennungsstunde von diesem Kinde für ihr Mutterherz schlagen.

---

[1]) Bei Mädchen waren es 66 Tage. In dieser Zeit durfte die Mutter nichts Heiliges berühren, auch nicht ins Heiligtum gehen (Lev. 12, 1 ff.).

[2]) Arme brachten zwei Turteltauben dar, die eine als Brand-, die andere als Sühnopfer (Lev. 12, 8; vgl. 5, 7. 11; Lk. 2, 24).

[3]) Num. 18, 15. 16; vgl. 3, 44 ff.; 2 Esdr. 10, 37; Exod. 13, 33; 22, 28; 34, 20; Darstellung des Knaben selbst war nicht erforderlich. 1 Schekel der syrischen Währung hatte zirka 3 Kronen ö. W. (2·62 Mark). Vgl. Schürer, II³, 254.

Sepp ist der merkwürdigen Ansicht, Johannes habe wegen des hohen Alters seiner Mutter ein Beduinenweib zur Amme bekommen.[1]) Diese Meinung muß als recht sonderlich erscheinen. Elisabeth, die durch Gottes Gnade Mutter geworden, erhielt gewiß auch von Gott die Fähigkeit, ihre Mutterpflichten auszuüben, damit Johannes wachsen und erstarken konnte. Auch waren die Ammen bei den Israeliten verhältnismäßig selten.[2]) Am Tage der Entwöhnung wurde gewöhnlich nach altem Brauch ein Mahl veranstaltet; Anna, die Mutter Samuels, brachte bei dieser Gelegenheit zu Silo Gott ein Dankopfer dar (1 Kön. 1, 24 f.). So mögen es auch die frommen und gesetzestreuen Eltern des Johannes gehalten haben.

Von dieser und der ganzen folgenden Zeit gilt nun das Wort des Evangeliums: Und der Knabe wuchs und erstarkte am Geiste.[3]) Das ist nur natürlich; die Hand des Herrn, die so wunderbar schon vor seiner Geburt mit ihm gewesen, blieb schirmend über ihm. In gewissem Sinne kann man auch das Wort bei Lk. 2, 52 auf ihn anwenden: »Er nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade vor Gott und den Menschen.« Bis zum fünften Jahre blieb der Knabe bei den Israeliten unter der Obhut der Mutter in den Frauengemächern. Dann kam er unter die Gewalt des Vaters, mußte die Heilige Schrift lesen und verstehen lernen, und wurde nach und nach dazu angeleitet, irgendein Handwerk oder Geschäft, gewöhnlich das des Vaters, zu lernen.[4])

---

[1]) Sepp-Haneberg, L. J., I, 66: »Auch Mohammed ward von seiner Mutter Amina einer Beduinenfrau zur Säugung und zweijährigen Erziehung übergeben«(!).

[2]) Die Mutter stillte ihre Kinder selbst, und zwar durch zwei Jahre hindurch: 1 Kön. 1, 23; 3, 21; Hohesl. 8, 1; 2 Makk. 7, 27: 3 Jahre; Kimchi ad Gen. 21, 8. Vgl. Kortleitner, Arch., 283.

[3]) Alttestamentliche Wendung: Vgl. Richt. 13, 24. 25. ηὔξανεν bezieht sich auf das physische, ἐκραταιοῦτο auf das geistige Wachstum. Am Geiste: nicht θείῳ, sondern am eigenen (vgl. Pölzl, Schanz a. a. O.).

[4]) Vgl. Kortleitner, 285. Origenes (In Luc. Hom. 10, M. G. XIII, 944) nimmt einen allzufrühen Zeitpunkt an: Ideo reor Zach. festinasse, ut loqueretur ad parvulum, quia sciebat eum post paululum

Wenigstens so lange blieb auch Johannes im elterlichen Hause. Denn daß er sich schon vor dieser Zeit in die Wüste begeben haben sollte, ist ohne wunderbares Wachstum nicht anzunehmen. Dieses legt aber gerade der evangelische Text nicht nahe. Denn nach dem Wortlaut desselben ging das Zunehmen an Körper- und Geisteskräften dem Beginn des Wüstenaufenthaltes voraus: der Knabe aber wuchs . . . und war in der Wüste (nach »war« kann sinngemäß ein »dann« stehen). Der hl. Augustinus ist der Ansicht, daß Johannes mit sieben Jahren in die Wüste gegangen sei[1]), und nach dem koptischen Synaxar vom Jahre 1425[2]) hat Johannes sechs Jahre unter der Obhut seiner Mutter im Gebirge zugebracht, »und danach ging sie zur seligen Ruhe, der Knabe aber blieb in der Wüste bis zur Zeit, da er in Israel erschien«. Ein ähnliches Lebensjahr dürfte wohl für die Veränderung seines Aufenthaltes anzunehmen sein.

2. Der Wüstenaufenthalt. Und von dieser Zeit an »war (Johannes) in der Wüste, bis zu dem Tage, da er sich zeigen sollte vor Israel« (1, 80). Das ist das zweite Moment, das Lukas von der Jugendgeschichte berichtet. Was bildete den Grund und die Veranlassung zur Veränderung seines Aufenthaltes? Für das Außerordentliche muß auch ein außerordentlicher Grund gegeben sein, d. h. dieses so frühzeitige Aufsuchen der Einsamkeit ist auf Antrieb des heiligen Geistes zurückzuführen. Dieses ist die Ansicht der Väter. Origenes[3]) leitet sie aus den Worten confortabatur spiritu ab: Wenn wir die Eingebung des heiligen Geistes als Ursache annehmen, müssen wir natürlich voraussetzen, daß der kleine Johannes schon früher,

---

in eremo moraturum, Joannes vero, statim ut natus est, transiit ad deserta. Im Traktat Aboth, Ab. 5, 21 heißt es: Mit fünf Jahren kommt man zum Lesen der Schrift. S. Schürer, II³, 426.

[1]) Sermo 291 in Nat. Jo. n. 3; M. G. XXXVIII, 1309.

[2]) Bekker, t. I, Bonn 1838, p. 328 ff., bei Berendts, Zacharias-Apokryphen, S. 67.

[3]) Hom. in Lc. 11, M. G. XIII, 944. Vgl. Hier. Dial. c. Lucif. c. 7, M. L. XXIII/2, 178.

wenn auch nicht schon gleich nach der Geburt, wie die Väter wollen, den Gebrauch der Vernunft erlangte.[1]) In diesem Antrieb des heiligen Geistes zeigt Johannes Ähnlichkeit mit seinem Herrn, den nach der Taufe der Geist Gottes in die Wüste führte (Mt. 4, 1; Mk. 1, 12).

Die Legende berichtet als Ursache die Verfolgung der Kinder durch Herodes, nach apokryphen Darstellungen; nur sehr wenige Schriftsteller[2]) richten sich danach. Wir kommen darauf bald zu sprechen. Es ist dieses eine Ausgestaltung der unbewußt dichtenden und spinnenden Volksphantasie. Denn das Blutbad des Herodes in Bethlehem und dessen nächster Umgebung war lokal nicht so weit ausgedehnt, daß das Gemetzel mehrere Stunden weit ins Gebirge hinein fortgesetzt worden wäre. Von Bethlehem aber kommt man, wie ein Blick auf die Karte zeigt, in zwei Stunden nicht nach Ain Karim.[3])

Wohin aber zog sich der Knabe Johannes zurück? Lk. 1, 80 hat nur den einfachen Ausdruck Wüste, ἐν ταῖς ἐρήμοις. Es liegt die Frage nahe, welche Wüste darunter zu verstehen sei, oder was dieser Ausdruck überhaupt sagen will. Mt. 3, 1 bezeichnet als den Ort des ersten Auftretens des Johannes als Bußpredigers die »Wüste Judäas«. Danach verstehen die Exegeten eben diese auch als den dauernden Aufenthaltsort des Johannes. Knabenbauer bemerkt, der Plural des obigen Ausdruckes zeige an, daß Johannes sich an verschiedenen Orten dieser Wüste aufgehalten haben müsse.[4])

---

[1]) Orig., Hom. X in Lc.; M. G. XIII, 944: Johannes verstand den Lobgesang seines Vaters, um so mehr, da er schon im Mutterleibe den Heiland wahrgenommen hatte. Nach ihm auch Ambrosius (Expos. in Luc. II, 34; M. L. XV, 1292): Habebat intelligendi sensum, qui exsultandi habebat affectum.

[2]) Nikephorus Kallisti Hist. l. I, c. 14; M. G. CXLV, 78 f.; Baronius, Cornel. a Lapide.

[3]) Mislin, Hl. Orte, III, 126: In drei Stunden kommt man von Bethlehem bis zur Grotte des hl. Johannes in der Wüste bei Ain Karim.

[4]) In Luc. Comm., p. 101 squ. Vgl. Pölzl, Lk., S. 42: Jedenfalls sind die öden Gegenden der Wüste von Judäa zu verstehen, wo Johannes

Die Wüste Juda ist keine Tiefebene, sondern bildet einen, und zwar den östlichen Teil des Gebirges Juda, ist also eine Gebirgswüste. In der Gegend, wo sich das Judäische Gebirge nördlich von Hebron zur größten Höhe erhebt[1]), sowie weiter gegen Norden sind die Höhen des Gebirges kahl und steinig oder mit niedrigem Gebüsch bewachsen, während die Täler fruchtbar und schön sind. Aber diese Fruchtbarkeit verliert sich, je weiter man gegen Osten kommt. Zuletzt, jenseits des Wadi ʿarrûb, verwandelt sich die Landschaft in eine furchtbar öde Gebirgswüste mit kahlen Höhenzügen und steinigen, sonnendurchglühten Talklüften, die sich nach dem Toten Meere hinziehen.[2]) Nur die heute von den Arabern eifersüchtig bewachten Zisternen ermöglichen überhaupt ein Leben in dieser traurigen Gegend. Das ist die eigentliche Wüste Juda, zu allen Zeiten eine Zufluchtsstätte für solche, die aus Neigung oder Notwendigkeit der menschlichen Gesellschaft entgehen wollten. Der absolut unkultivierbare Teil dieser Wüste heißt (1 Kön. 23, 19. 24) ješimon[3]), während midbar: מִדְבָּר, zunächst ein nicht kultivierbares, aber von den Wanderstämmen benutztes Land, Trift, Steppe, den Ort, wohin man die Tiere zum Weiden führt, Weideraum[4]), hier speziell die Weidetriften am Westrande der Wüste Juda bezeichnet.

Im Anschluß an die erwähnte Ansicht Knabenbauers möchten wir ebenfalls verschiedene Aufenthaltsorte des hl. Johannes annehmen, und zwar für den Anfang das »midbar« in letzterem, für den späteren Aufenthalt die Wüste im engeren Sinne. Denn zunächst ist es doch nicht sehr wahrscheinlich, daß Johannes schon als zartes Kind in schauriger Wüsteneinsamkeit, ganz ferne von aller mensch-

---

später auch seine Tätigkeit begann. Ähnlich Schanz, Lk., S. 114. Dagegen Riezler, Komm. Lk, S. 90: Die stille Gegend am Toten Meere (?).

[1]) Sîret-el bellâʿa, nördlich von Hebron, 1027 *m*.

[2]) Die östlichen Felswände haben bei Ain giddî eine Höhe von 594 *m* über dem Strand des Toten Meeres, die Raš-eš-šakêf 768 *m*. Buhl, Geogr. Pal., S. 17.

[3]) Buhl, S. 96. [4]) Döller, Studien etc., S. 167.

lichen Hilfe, gelebt haben soll, wollen wir nicht ein Wunder annehmen, wozu aber kein ausreichender Grund vorhanden zu sein scheint.

Dann will uns aber auch die Tradition dahin führen. Eine halbe Stunde von Ain Karim, am südlichen Abhange des großen Tales Wadi-eš-šarrar, gegenüber dem Dorfe šataf, befindet sich im Gebirge die sogenannte Johanneswüste. Dort ist eine kleine Quelle, ʿain-el-habs, Johannesquelle genannt, und oberhalb derselben eine Höhle, die größtenteils künstlich hergestellt ist. Man hält diese für die Wohnung Johannes des Täufers. Oberhalb des Felsens sind noch die Ruinen eines früheren Kirchleins zu sehen, die beweisen, daß diese Legende nicht neu ist, sondern schon weit zurückgreift.[1]) Schon der Pilger Arkulf sah nicht sehr weit von Jerusalem, wie er sagt, in der Wüste eine kleine Quelle, von der nach der Überlieferung der hl. Johannes der Täufer getrunken haben soll und die mit einem Steine überdeckt war.[2]) Am Wege nach der Johanneswüste, etwa 25 Minuten von St. Johann entfernt, ist ein großer Stein, den die Eingeborenen sehr verehren, weil darauf Johannes gepredigt haben soll.

Wenn die sonstigen traditionellen Angaben über den Wohnort und das Wohnhaus des Zacharias und der Elisabeth nicht mit Grund angezweifelt werden können, sehen wir nicht ein, warum nicht auch diese Tradition irgendeine Grundlage und Veranlassung haben soll. Freilich haben die Gegner der Tradition mit Vorliebe darauf hingewiesen, hier sei keine Spur von Wüste, sondern eher üppiges Grün zu sehen; ja sie haben sich sehr ereifert,

---

[1]) Die Quelle Serka-Main ist unten im Terebinthental. Die Höhle ist 7 *m* lang und 3 *m* breit. Die Grotte wurde vom katholischen Patriarchat Jerusalem angekauft. Vgl. dazu Z. D. P. V. 1899, S. 90. Meistermann l. c. p. 209 squ.; Schuster-Schäfer, B. G., II[6], 69, Socin-Baedeker, S. 163.

[2]) Sti. Adamnani Abb. de loc. sacr., L. 2, c. 22; M. L. LXXXVIII, 7. Geyer, It. Hier., p. 272: Arculfus . . . quendam in deserto lucidum asperit fonticulum, de quo, quemadmodum traditur, s. Johannes bibebat baptizator, lapideo prolectum tecto calce perlito.

wie der fromme Unverstand sich soweit verirren könne, in einem solchen »Tempe« die Johanneswüste zu suchen.[1]) Aber der Einwand erledigt sich mit dem Hinweise auf die angeführte Bedeutung von »midbar«.

Auch mit anderen Belegen kann gedient werden: Mk. 1, 4 heißt es, Johannes taufte in der Wüste; vgl. V. 5: Sie ließen sich von ihm taufen am Flusse Jordan. Der Ort in der Gegend von Bethsaida (Lk. 9, 10), wo Jesus 5000 Mann speiste, wird Mt. 14, 13; Mk. 6, 31. 35; Lk. 9, 10. 12 locus desertus, ἔρημος τόπος genannt; aber nach Mk. 6, 39 setzt sich dabei doch das Volk ins Gras, weil nach dem gleichen Berichte bei Joh. 6, 10 »viel Gras an dem Orte war«. Mk. 1, 35 zieht sich der Heiland früh morgens in eine Wüste zum Gebete zurück, in der weiteren Umgebung von Kapharnaum. Wenn es an diesen Stellen auch nicht gerade die Wüste κατ᾽ ἐξοχήν, sondern nur »locus desertus« heißt, so geht doch daraus hervor, daß der Ausdruck desertum, ἡ ἔρημος, oft eben in der weiteren Bedeutung: abgelegene, verlassene Gegend genommen wurde und also auch hier bei Lukas nicht zu pressen ist.

In ähnlicher Weise werden wir uns also auch den ersten Wüstenaufenthalt des hl. Johannes zu denken haben. Schon frühzeitig trieb ihn der Geist Gottes dazu an, in die Einsamkeit zu gehen, um sich dem Gebete und der Betrachtung himmlischer Dinge hinzugeben. Dazu war nun gerade der Ort »ain-el-habs« ganz geeignet; es war keine Wüste im vollen Sinn des Wortes, aber ein stiller, abgelegener Platz, wo ihn niemand störte.[2]) Es ist auch gar nicht so unwahrscheinlich, daß er in einer Höhle Wohnung nahm, die ja im Orient noch heute häufig als Wohnungen dienen.[3]) Daß nun ein solcher Ort, wo Johannes als Knabe sich aufgehalten hat, ebenfalls durch die Tradition festge-

---

[1]) Sepp, L. J., l. c. [2]) Vgl. Z. D. P. V. 1899, S. 91.

[3]) Vgl. Gen. 19, 30; als Grüfte 23, 9; 25, 9; Is. 22, 16. — Als Schlupfwinkel: Jer. 7, 11; Mt. 21, 13; Jos. Antt. XIV, 5, 4; Bell. J. I, 16, 4. Vgl. Richt. 20, 47; 1 Kön. c. 28; 3 Kön. 18, 4! — Kortleitner, p. 206.

halten und mit dem Namen Johannesgrotte bezeichnet wurde, darf uns nicht sehr wundern.

Damit wird aber dann eine zweite Vermutung zu verbinden sein, welche die allzustrenge Auffassung vom Wüstenaufenthalte des Kindes Johannes doch menschlich mildert, ohne ihm den Charakter des Außerordentlichen zu nehmen. Lukas sagt nicht, Johannes sei von allem Anfang an immer in der Wüste gewesen, sondern einfach: Und er war in der Wüste bis zum Tage, da er sich zeigen wollte vor Israel. Ebensowenig sagt der heilige Bericht, er habe von allem Anfange an nichts anderes gegessen als Heuschrecken und wilden Honig, oder er habe schon als zartes Kind ein Kleid von Kamelhaaren und einen Gürtel getragen. Das tat er erst in der wirklichen Wüste. Die Heilige Schrift ist durchaus nicht gegen eine solche Auffassung. Denn weder der hl. Lukas zwingt dazu, noch die anderen Synoptiker, welche diese Lebensweise erst von der Zeit seines Auftretens geltend machen (Mt. 3, 4; Mk. 1, 6).

Die Heiligen fallen nicht schon als solche vom Himmel, sie werden es nach und nach; der heilige Geist, der nicht nur von einem Ende bis zum andern mächtig waltet, sondern auch alles lieblich leitet (Weish. 8, 1), nahm den künftigen strengen Büßer und großen Bußprediger erst in seine Schule; und da mußte er auch erst in die Elemente, die Anfangsgründe des asketischen Lebens eingeführt werden, nach und nach Fortschritte machen und schließlich die Höhe der Vollkommenheit erreichen, in der er seine Wirksamkeit als Vorläufer Christi eröffnen sollte.

Daher erscheint es nur als ganz natürlich, daß er sich in der allerersten Zeit vielleicht nur tagsüber in seine Einsamkeit mag zurückgezogen und Nahrung und Kleidung (natürlich gemäß der Engelsbotschaft: Wein und starke Getränke wird er nicht trinken) im elterlichen Hause erhalten und genommen haben mag. Seine Eltern erkannten in diesem Zuge zur Einsamkeit den Willen Gottes und ließen ihren Sohn gewähren. Bald brachte der Knabe aber

wohl auch die Nächte in seiner Einsiedelei zu, und immer seltener erschien er zu kurzem Gruß bei seinen Eltern, die ihm wohl noch die nötige Speise in seine Höhle sandten. Als »puer legis« mit zirka zwölf Jahren[1]) war Johannes wohl schon vollständig Einsiedler.

Dann trat aber wohl ein Ereignis ein, das eine völlige Veränderung der Verhältnisse herbeiführte: der Tod seiner heiligen Eltern. Dieses war wohl für Johannes, da ihn nun nichts mehr an Ain Karim band, die gottgesetzte Veranlassung, die wirkliche Wüste aufzusuchen und ein strenges Leben zu beginnen. Für diese Annahme haben wir zwar keinen wissenschaftlichen Beweis, aber es ist eine begründete Vermutung.[2]) So nimmt man ja auch an, daß der hl. Josef kurz vor dem öffentlichen Auftreten des Herrn zu Nazareth in den Armen Jesu und Marias gestorben sei. Als Analogie dazu ist es wohl nicht zu viel, anzunehmen, daß Zacharias und Elisabeth nicht ohne den Trost und die Freude ihres Alters, nicht ohne den tröstenden Anblick ihres Himmelsgeschenkes aus dieser Welt gingen.[3])

Auch dieser Zeitraum der Jugendgeschichte des Täufers steht in Proportion zu dem entsprechenden Zeitraum seines

---

[1]) Vgl. Lk. 2, 42. Sobald der heranwachsende Knabe die ersten Zeichen der Mannbarkeit zeigte, war er zur vollen Gesetzesbeobachtung verpflichtet, trat in alle Rechte und Pflichten eines erwachsenen Israeliten ein und ward ein בַּר מִצְוָה. Schürer (II³, 426) nennt die Meinung, das zurückgelegte zwölfte Jahr sei die Grenze der Verpflichtung zum Gesetz, insofern ungenau, als auch der minderjährige Knabe zu gewissen Geboten (zum Schmone Esre, zum Tischgebet, Tempelbesuch, zur Laubhüttenfestfeier) verpflichtet war, und als nicht ein bestimmtes Alter, sondern die Zeichen der Pubertät die Grenze bildeten. Später wurde als solche das Alter von 13 Jahren fixiert: Traktat Aboth (5, 21): »Mit fünf Jahren kommt man zum Lesen der Schrift, mit zehn Jahren zur Mischna, mit 13 Jahren zur Ausübung der Gebote, mit 15 Jahren zum Talmud, mit 18 Jahren zum Heiraten etc.« (Schürer, II, 426.)

[2]) Auch Schick (a. a. O. S. 92) spricht sich dafür aus; ein bestimmtes Alter dafür festzusetzen (Schick: zirka 19 Jahre), ist indes sehr schwer. Möglich, daß es zwischen dem 15. und 20. Jahre des Johannes war.

[3]) Vgl. im nächsten Kapitel den Ansatz des Todes der hl. Elisabeth nach den Apokryphen, S. 133 f.

Meisters und Herrn. Dieser ein Handwerker, jener ein Einsiedler; beide gleicherweise vor aller Welt verborgen, von diesem ein einziges, von jenem gar kein Lebenszeichen in der Heiligen Schrift bis zum Tage ihres Erscheinens vor Israel.

8. Kapitel. Zacharias und Elisabeth nach außerbiblischen Berichten.

Ehe wir den Abschnitt über die Jugendgeschichte des Johannes beschließen, werfen wir noch einen Blick auf das heilige Elternpaar. In der Heiligen Schrift sind die weiteren Schicksale desselben im Schweigen über die Jugend des Vorläufers begraben. Das ist aber schon so die Gepflogenheit der Heiligen Schrift. Berichtet sie uns ja auch nichts weiter vom heiligen Pflegevater des Herrn, als was von heilsgeschichtlicher Bedeutung ist, ja nicht einmal von den späteren Begebenheiten und Schicksalen der seligsten Jungfrau selbst, nicht einmal deren Tod. So kann es uns auch hier nicht wundernehmen.

Ihre Rolle in der Heilsgeschichte als Eltern des Vorläufers, als Vertreter des nach dem Messias sehnend ausschauenden und auf Erlösung harrenden, wahren Israels haben sie zu Ende geführt; lautlos wie das Alte Testament treten sie vom Schauplatze ab, der lauten Stimme des Rufenden Platz zu schaffen. »Johannes« ist das letzte Wort der Mutter (Lk. 1, 60); in ein frohes Ahnen, nein, Schauen des »Gloria in excelsis Deo« und »in terra pax hominibus« klingt des Zacharias' Lob- und Schwanengesang aus, jenes »Benedictus, qui venit in nomine Domini!«

Sie verschwinden; aber vergessen werden sie nicht, ihr Anteil an der Einführung des neuen Bundes bleibt ihnen. Die römisch-katholische Kirche verehrt beide als Heilige, und zwar begeht sie den Gedächtnistag beider am 5. November, wie das Martyrologium Romanum[1]) anzeigt: »Nonis Novembris S. Zachariae sacer-

[1]) Ed. Mechliniae, Dessain, 1899, p. 208.

dotis et prophetae, patris beati Joannis Baptistae. Item sanctae Elisabeth ejusdem sanctissimi Praecursoris matris.« [1])

Eine allgemeine kirchliche Festfeier durch Offizium und Messe schreibt die römische Kirche freilich nicht vor. Ein Meßformular enthält das Missale nur in der Abteilung der Festa pro aliquibus locis, aufgebaut nach dem Formulare »Os justi« aus dem Commune Conf. non Pont. mit einem eigenen Gebete [2]), dem Evangelium Luk. 1, 5—17, der Engelsbotschaft, mit Sekreten, die an das Opfer des Zacharias und sein von Gott erhaltenes Zeichen erinnern, und entsprechender Postkommunion. Von der hl. Elisabeth existiert kein eigenes Meßformulare.

Sonstige offizielle, kirchlich beglaubigte Nachrichten haben wir über die beiden Heiligen nicht. Wir können darum auch von ihnen im einzelnen gar nichts weiter angeben, was als historisch feststehend betrachtet werden kann. Ihr Alter bei der Verkündigung des Johannes läßt mit großer Wahrscheinlichkeit, wie schon erwähnt, schließen, daß beide wohl schon ziemlich lange vor dem öffentlichen Auftreten des Täufers ruhig und friedlich gestorben sind. Wann und in welchen Jahren, läßt sich natürlich gar nicht bestimmen; wohl aber läßt sich vermuten, daß diese Er-

---

[1]) Über die Feier in den anderen Kirchen (Nilles, Kal. Utr. Eccl., I^2, 271): die Griechen: Σεπτέμβριος έ (5. September) Ζαχαρίου τ. προφ.; Latinorum fasti de s. Zach. sacerd. et proph. agunt d. 5. Nov. (der alttestamentliche Prophet wird in der römischen Kirche am 6. September gefeiert). Kal. Syro-maron. (Nilles, I^2, 488): d. 25. Junii Comm. sac. Zach. et Elis. (Synax.). — Kal. Eccl. Armen. (II^2, 599): Sectio VI, Varapochumu: Assumptio B. M. V., fer. III. festum Zachariae patris Jo. Bapt. — Elisabeth: Eccl. Syro-maron. (Nilles, I^2, 288): Festa mob. p. Pasch.: fer. VI.: Sabba d' chevârê (Syr. cod. Vat. n. 37): Annae et Elisabeth. — Eccl. Copt.: (II^2, 701) 16. Emšir (Febr. d. Kopt. = 22. Feb. lat.) = S. Elis. matris b. Jo. B. — dto. II^2, 715; I^2, 488: 25. Jun. Comm. (= Synaxis) sacerd. Zach. et Elis. — Die Griechen haben für den letzten Tag keine Synaxis.

[2]) Vigeat, quaes. Domine, semper in cord. n. divinae tuae praesentiae (vgl. Lk. 1, 68) memoria, beati Zach., sancti Praecursoris tui patris suffrag. meritis; ut te super omnia diligentes, ad promissiones tuas, quae omne desiderium superant, sine offensione curramus. Qui vivis . . .

eignisse auf die Veränderung des Aufenthaltes des Johannes bestimmend einwirkten. Sicher steht auch das fest, daß Johannes als Gnadenkind keine Geschwister haben konnte, wie dies auch von der seligsten Jungfrau eine alte Vermutung nicht ohne Grund ausspricht.[1])

Aber gerade dieses Fehlen sicherer Nachrichten war ein fruchtbarer Nährboden für die apokryphe Legendenbildung. Diese beschäftigte sich besonders mit dem Hohenpriestertum und der angeblichen Ermordung des Zacharias, sowie der Ursache derselben. Schriftlich niedergelegt sind deren Resultate im sogenannten Apokryph oder in der Apokalypse des Zacharias und im sogenannten Protoevangelium Jacobi.

Die literargeschichtliche Erklärung der Entstehung und Gestaltung dieser Apokalypse bildet noch heute einen rätselhaften Punkt in der altchristlichen Literaturgeschichte, zum Teil infolge des Widerspruches der alten Verzeichnisse über die biblischen Apokryphen. Diese verwechseln nämlich des öfteren den Zacharias, den alttestamentlichen Propheten, mit dem Vater des Vorläufers; so steht die »ἀποκάλυψις Ζαχ.« im sogenannten Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher mitten unter anderen Apokryphen alttestamentlicher Schriftsteller, anderseits reden dieselben Verzeichnisse (in der sogenannten Nikephorus-Stichometrie) von einem Ζαχ., πατρὸς Ἰωάννου, sc. ἀπόκρυφον.[2]) Einen wichtigen Beitrag zur Lösung der Frage hat A. Berendts in seinen »Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden« (Leipzig 1895) geliefert. Berendts geht den verschiedenen Spuren der Bezugnahmen und Zitationen der Heiligen Schrift bei den alten Vätern und Schriftstellern nach und versucht zu zeigen, daß diese sogenannte Apokalypse des Zacharias oder das

---

[1]) S. Bardenhewer, B. St., X, 129. — Wenn Elisabeths alttestamentliches Vorbild, Anna, nach der Geburt des Samuel noch drei Töchter und 2 Söhne gebar, 1 Kön. 2, 21, so beeinträchtigt das unsere Parallele nicht; denn diese stand noch in zeugungsfähigem Alter.

[2]) Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur, I, S. 481.

Apokryph des Zacharias im 3. oder 4. Jahrhundert aus Anlaß der Erklärungsversuche der Worte Christi über Zacharias, den Sohn des Barachias, der von den Juden zwischen Tempel und Altar ermordet worden war (Mt. 23, 25; vgl. Lk. 11, 51), entstanden sei und der Anschauung der ersten Jahrhunderte Ausdruck gebe, jener Zacharias sei der Vater des Täufers gewesen, über dessen Ermordung verschiedene Erzählungen im Volke gingen.[1]) Diese Erzählung hält Berendts auch für die gemeinsame Quelle einerseits des Berichtes über die Ermordung des Zacharias im heutigen Text des Protoevangelium Jacobi (Kap. 22 bis 24), anderseits der im Kapitalwerke der russischen Hagiographen-Literatur: Tschatji-Minei des Metropoliten Makarius von Moskau (Uspensky-Kodex der Moskauer Synodal-Bibliothek und Kodex der Petersburger geistlichen Akademie) mitgeteilten apokryphen »Erzählung von der Geburt Johannes des Vorläufers und von dem Tode seines Vaters Zacharias«.[2]) Sichere Beweise für seine Vermutung kann indes Berendts nicht bringen, und speziell seiner Ansicht, es habe wahrscheinlich keine Apokryphen-Apokalypse des alttestamentlichen Propheten Zacharias oder einer anderen testamentlichen Persönlichkeit desselben Namens gegeben und sei unsere Erzählung, die sich als rein historisch darzustellen suche, »Apokryphen des Zacharias« genannt worden, pflichtet O. Bardenhewer nicht bei.[3])

Die Entstehung des Protoevangelium Jacobi pflegt man in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts zu verlegen.[4]) Es will das Leben der seligsten Jungfrau bis zum bethlehemitischen Kindermord mit besonderer Betonung ihrer vor und nach der Geburt des Heilandes unverletzten Jungfräulichkeit schildern.[5]) Wie auch Berendts zeigt, läßt sich

[1]) Berendts, Zacharias-Apokryphen, S. 25ff. [2]) Berendts, 71ff. [3]) Altkirchliche Literatur, I, S. 481. [4]) Vgl. Bardenhewer, Altkirchliche Literatur, I, 404.

[5]) »Trotz oder vielmehr eben wegen seiner durchaus romanhaften Darstellung und Haltung hat das Protoevangelium Jacobi durch Jahrhunderte fortgelebt. Irgendwelche historische Gewähr kommt seinen Erzählungen nicht zu, mag auch die jedesmalige Herkunft sich heute nicht mehr mit

sicher nachweisen, daß Zacharias- und Johanneslegenden vor und nach dem Protoevangelium Jacobi unabhängig davon vorhanden waren. Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß die betreffenden Stücke anderswoher entnommen und ins Protoevangelium Jacobi ziemlich gewaltsam eingefügt worden sind. Origenes († 254) und Gregor von Nyssa († 394) kennen die Erzählung, erklären aber das Ende des Zacharias ganz anders als der Text des Protoevangeliums. Sie scheinen also die Textgestalt der Kap. 22—24, den Bericht über die Verfolgung des Johannes und die Ermordung des Vaters Zacharias, wie sie uns heute vorliegt, noch nicht gelesen zu haben. Erst eine um 500 verfaßte Chronik schließt sich an den uns vorliegenden Wortlaut an, der demnach im 5. Jahrhundert entstanden oder weiterverbreitet worden zu sein scheint. [1])

Zwei Hauptmomente weist dieser Legendenkreis über Zacharias und seine Familie aus: 1. Die Verbindung des bethlehemitischen Kindesmordes, beziehungsweise der Verfolgung des Herodes mit der Jugendgeschichte des Johannes. 2. Den Tod des Hohenpriesters Zacharias, seine Veranlassung und seine Folgen. Nach der slawischen Übersetzung des Apokryphs ist die Erzählung folgende:

Im 40. Jahre der Herrschaft des Herodes veranstaltet dieser eine Nachsuchung, um das Kind, welches in Jerusalem (Usp.-Kod.: Bethlehem) war, umzubringen. Josef erhält den Bescheid vom Engel Saphodamuel zu fliehen. Dieser enteilt mit dem Kinde und seiner Mutter nach Ägypten und verbringt hier zwölf Monate im Hause des Alphaeus, eines Mannes Gottes (Kap. 1, 1. 2).

Sicherheit feststellen lassen. — Die Schrift ist nur eine Kompilation, die aus verschiedenartigen Quellen schöpft, ohne auf Ausgleichung und Vermittlung des buntfarbigen Stoffes gebührend Bedacht zu nehmen — eine lose Verknüpfung von Legenden, die ihre eigenen Wege gingen, geführt von geschäftiger Einbildungskraft.« (Bardenhewer, . Biblische Studien, X, 71 ff.)

[1]) Vgl. Henneke. Neutestamentliche Apokryphen, Erkl. S. 49; Berendts, a. a. O. S. 37 ff.

Als Jesus gesucht und nicht gefunden wird, befiehlt Herodes zornentbrannt, die Kinder in Bethlehem umzubringen (2, 1): »Da nahm Elisabeth ihren Sohn Johannes und floh ins Gebirge.« Herodes aber, der ihn sucht und nicht findet, sendet seine Mordknechte zu Zacharias und läßt ihn fragen: Wo ist dein Sohn Johannes? Dieser antwortet: Ich weiß es nicht. Darüber wird Herodes noch mehr erzürnt, und er sendet die Kriegsknechte mit dem Befehle zu Zacharias, entweder solle dieser den Johannes herausgeben, oder ihn zu ergreifen und vor Herodes zu führen. Auf die Drohung derselben spricht Zacharias: Mein Blut könnt ihr vergießen, aber meine Seele wird der Himmel aufnehmen (2, 2—7; 3, 1 ff.).

Die Weigerung des Zacharias, den Sohn herauszugeben oder dessen Versteck anzugeben, ist Veranlassung, ihn zu töten. Dasselbe sagt, aber kürzer, das Protoevangelium Jacobi (Kap. 23, 1 ff.). Zacharias wird zwischen Tempel und Altar getötet, sein Blut gerinnt und kann nicht weggewaschen werden, zum Zeugnis und Gericht über Herodes. Sein Leichnam wird nicht gefunden, das Volk stellt über ihn ein Klagen und Weinen an, sieben Tage lang.

»Und es kam Elisabeth, die im Gebirge war, großer Schrecken an, also daß sie meinte, sie würde von den Mordknechten des Herodes ergriffen. Und alsbald rief sie und sprach: Berg Gottes, nimm die Mutter auf mit dem Kinde, die ungerecht Verfolgte.« Gott sendet den Erzengel Uriel, befiehlt dem Berge, sich zu spalten, und richtet den beiden einen Zufluchtsort ein. Der Erzengel bleibt bei ihnen zu ihrem Dienste. Der Platz wird von außen unkenntlich gemacht, ein Wasserquell sprießt im Berge auf, Elisabeth erhält Brot, so daß für Mutter und Kind gesorgt ist. Als Herodes gehört hat, daß Elisabeth im Gebirge sei, sendet er die Mordknechte. Diese kommen bis zur Kluft, forschen nach, finden aber nichts und kehren ohne Erfolg zu Herodes zurück (Usp. 1, 1 ff.). Vom 6. Kapitel an erzählt dann die Apokalypse, wie Zacharias von den Toten

auferweckt wird und wie er nebst dem Kinde Johannes vom Heilande, der eigens zu diesem Zwecke aus Ägypten nach Palästina kommt, die Taufe empfängt. Danach erhält Zacharias von Gott den Befehl, wieder einzuschlafen; der Engel wickelt Zacharias in ein Tuch und begräbt ihn im Tempel vor dem Altare. Der Heiland kehrt mit Gabriel nach Ägypten zurück, Johannes aber mit Uriel in die Wüste zu Elisabeth. Nachdem Johannes neun Monate alt geworden, muß ihn Elisabeth entwöhnen, und er soll sich jetzt von wildem »Honig auf einem Palmzweig« nähren. Als Johannes 13 Monate alt ist, erhält Elisabeth den Befehl, den Berg zu verlassen, da Herodes gestorben sei. Auch die heilige Familie kehrt aus Ägypten zurück, beide treffen sich in Galiläa. Nachdem Johannes dem Erzengel Uriel übergeben ist[1]), erhält er, fünf Jahre alt, ein Kleid von Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel, und zwar so, daß er außer diesem an seinem Leibe »kein versucherisch Gewand duldete«. Dieses Kleid bleibt bis zu seinem Ende unzerrissen, »wie auch der Herr ein Kleid hatte, von oben gewebt und nicht genäht« (vgl. Joh. 19, 29). Das Protoevangelium schließt die Geschichte mit der Wahl Simeons (nach Zacharias) zum Hohenpriester.

Die Darstellung ist nicht immer klar. Ob zu einem oder dem anderen Punkte derselben, die wunderbaren Ereignisse ausgenommen, irgendein Anknüpfungspunkt in einer Tatsache gelegen ist, läßt sich durchaus nicht feststellen. Einen Fingerzeig auf den traditionellen Wohnort enthält gewiß die Bezeichnung des Zufluchtsortes als im Gebirge, einen auf die Einsiedelei des Johannes vielleicht die Bemerkung der Höhle oder »Kluft« und der Quelle; ob auch auf den frühen Tod des Zacharias und den wenig späteren Elisabeths, läßt sich zwar nicht sicher feststellen, aber vermuten.

Einer anderen Spur als der unserer Legende scheint Georg Cedrenus und Epiphanius Monachus zu folgen, welche

[1]) Kön. 9, 1. Infolge des Todes Elisabeths? Scheint vorausgesetzt zu sein.

Elisabeth in derselben Höhle, wohin sie mit Johannes geflohen, schon nach 40 Tagen sterben läßt.[1]) Johannes wird dort von einem Engel erzogen und bleibt in der Wüste bis zu seinem öffentlichen Auftreten.[2])

Die Ermordung des Zacharias hängt hier mit dem Kindermord zusammen. Ehe wir die Frage der Ermordung überhaupt erwägen, führen wir gleich eine andere Veranlassung zum Tode des Zacharias nach einer anderen Legende an. Hier ist unser Gewährsmann Origenes, der seinen Bericht eine »quaedam traditio« nennt.[3]) Danach war die Zulassung der Jungfrau Maria an den nur den Jungfrauen reservierten Platz im Tempel durch Zacharias Veranlassung seines Todes. Eine dritte Ursache führt der hl. Hieronymus an. Dieser meint, man verstehe unter jenem Zacharias darum den Vater des Vorläufers, weil man aus gewissen apokryphen Fabeln schließe, er sei deshalb getötet worden, weil er die Ankunft des Heilandes geweissagt habe.[4])

Beide Legenden sind als Erklärungsversuche der Frage zu betrachten, wer jener vom Heiland erwähnte Zacharias, der Sohn des Barachias, sei, der von den Juden zwischen Tempel und Altar getötet worden war (Mt. 23, 35;

---

[1]) Berendts, S. 67 f. [2]) Danach richtet sich Nikeph. Kall. in seiner Historia, l. 1, c. 14; M. G. CXLV, 676.

[3]) Orig. Comm. in Matth. series (Übersetzung des hl. Hieronymus); M. G. XIII, 846: Venit ad nos quaedam traditio talis, qualis sit aliquis locus in templo, ubi virginibus quidem consistere licet, expertae autem torum virilem non permittebantur. Maria autem, postquam Salvatorem genuit, stetit in illo virginum loco. Prohibentibus autem Zach. dixit . . . quoniam digna est virginum loco, quoniam sit adhuc virgo. Ergo manifestissime adversus legem agentem . . . occiderunt inter templum et altare viri generationis illius. Desgleichen Cyrill. Alex., Comm. in Lc. 11, 50: vae vobis: M. G. LXXII, 283 f. Epiph., Basilius, Theophyl., Euthymius u. a. — Vgl. Baronius, Ann. ad annum, I, n. 53.

[4]) S. Hier. Comm. in Mt., c. 23, l. 4 (M. L. XXVI, 190): Alii Zachariam, patrem Joannis intelligi volunt, ex quibusdam apocryphorum somniis approbantes, quod propterea occisus sit, quia Salvatoris praedicarit adventum. Hoc, quia de Scripturis non habent auctoritatem, eadem facilitate contemnitur, qua probatur.

Lk. 11, 51; vgl. 2 Par. 24, 20 ff.), und als Niederschlag der in den ersten Jahrhunderten gang und gäben Deutung der Persönlichkeit desselben auf den Vater des Täufers. Die Lösung der Frage nach dieser Persönlichkeit und der Zacharias-Legende liegt in der Verwechslung des alttestamentlichen Priesters und Propheten und des Vaters des Vorläufers, welche eben die Entstehung dieser Legende veranlaßte.[1]) Eine scheinbare Stütze fand diese in den angeblichen Blutspuren, die nach Pilgerberichten noch lange Zeit an einem Marmorblock im Tempel zu sehen waren.[2]) Der hl. Hieronymus fällte darüber das für uns maßgebende Urteil, daß es die simplicitas fratrum sei, die an einem roten Steine zwischen den Ruinen des Tempels und dem Torausgang, der nach Siloe führt, das Blut des Zacharias zu erkennen glaubte, und er sagt, er wolle nicht den Irrtum verurteilen, der im Hasse der Juden und in der Einfalt des Glaubens seine Quelle habe.[3]) Soviel möge über den angeblichen Tod des Zacharias und die Todesursache nach den Apokryphen gesagt sein.

Die üppig aufsprossenden Ranken naiv ausmalender Volksphantasie haben alle eine Wurzel: die enge Beziehung des Zacharias als Vater des Vorläufers zur Heilsgeschichte. Mehr unbewußt als bewußt wurde diese nach und nach enger gestaltet: Zacharias kann nicht bloß einfacher Priester, er muß Hoherpriester sein; in der Be-

---

[1]) Über diese Frage vergleiche Pölzl, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus², S. 377; Henneke, Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen, S. 128 f.

[2]) Vgl. Tertull., Scorpiace, c. 8 (M. L. II, 137): Zach. inter templum et altare occiditur, perennes cruoris sui maculas silicibus assignans. — Cyrill. Hieros., Catech. XV de secundo Christi adv. (M. G. XXXIII, 231), spricht von den bis auf diesen Tag noch sichtbaren Blutspuren vom Blute des Propheten Zacharias vor dem Altare. — Das Itinerarium Burdigalense (333) [M. L. VIII, 791]: In aede ipsa, ubi templum fuit, in marmore ante aram sanguinem Zach...., ibi dicas hodie fusum. — Vgl. Baronius, l. c.

[3]) S. Hier. Comm. in Mt., l. IV, c. 23, n. 191 (Mt. 23, 36); M. L. XXVI, 191: Non condemnamus errorem, qui de odio Judaeorum et fidei pietate descendit.

kämpfung der Irrlehren wird auch er zum Verteidiger der Jungfräulichkeit Marias; die antijüdische Polemik überträgt den feindseligen Gegensatz der Juden gegen das Christentum auch in seine Tage und läßt den Kindermord oder die Verkündigung der Ankunft des Messias zur Veranlassung seines Todes werden. Elisabeth wird nur durch die Flucht in Mitleidenschaft gezogen und überlebt die Kindheit des Johannes in keinem Falle lange.

Nicht viel anders werden wir nach alledem die Nachricht über die Grabstätte des Zacharias zu werten haben. Sie wurde noch zu Theodosius' Zeiten (6. Jahrhundert) auf dem Ölberge gezeigt [1]), setzt also den Tod des Zacharias zu Jerusalem voraus und scheint demnach das Hohepriestertum und den Wohnort des Zacharias zu Jerusalem anzunehmen. Doch ist dieses Grab von jenem des alttestamentlichen Propheten Zacharias unterschieden. [2]) Das Grab der hl. Elisabeth zeigt man heute in Ain Karim; 10 Minuten von der Quelle Ain-el-Habs und der Johannesgrotte steigt man an der Felswand hinauf zur Grabstätte. Dort sieht man noch heute Reste eines alten Gebäudes, das zu einer Kapelle hergerichtet ist. [3])

[1]) Theod., De situ terrae sanctae (Geyer, l. c. XXXVIII, p. 142): In monte Oliveti ipse s. Jacobus et s. Zacharias et s. Symeon in una memoria positi sunt, quam ipse s. Jacobus fabricaverat, corpora eorum ipse recondidit, et ipse cum eis praecepit poni.

[2]) Antoninus Mart. (Placentinus: Geyer, It. Hier., Corp. S. E. L. t. XXXVIII, 180); De Eleutheropoli venimus in locum, ubi Zach. occisus est et jacet in corpore basilicae . . . — Bei Sozemenus 9, 17 (vgl. Nikeph. Kall., l. 14, c. 8; M. G. CXLVI, 1080 f.) wird von der wunderbaren Auffindung der Gebeine des Propheten Zacharias berichtet aus der Zeit des Honorius (zirka 423). Der Ort derselben war Kaphar Zach., ein Dorf bei Eleutheropolis in Palästina. Diese Gebeine kamen wahrscheinlich mit jenen des hl. Stephanus am 2. Oktober 415 nach Konstantinopel, wie auch das Chronikon paschale berichtet. Aber auch dieses verwechselt diesen Zacharias mit dem Vater des Täufers und läßt mit diesem zugleich die Gebeine des hl. Josef, des Sohnes Jakobs, eingebracht werden. Chron. pasch., ed. L. Dindorf, Bonn 1832, 1, 572. — S. Berendts, Zach.-Apokr., S. 10 ff.

[3]) S. Meistermann, l. c. 209 sv. — Schuster-Schäfer, II[6], 69. Socin-Baedeker, S. 167.

Schließlich sei noch anmerkungsweise erwähnt, daß Elisabeth auch in den Phantasiegebilden gnostischer Träumereien als Mutter des Johannes eine Rolle spielt.[1]) Ebenso hat auch der Koran aus der Heiligen Schrift die Verkündigungsgeschichte entliehen und dargestellt.[2]) Mohammed beschäftigt sich in der dritten Sure mit der Familie Amrans. Er nennt den Vater der Jungfrau Maria Amran, Maria und Elisabeth hält er für Schwestern, welche mit Jesus, Johannes und Zacharias die Familie Amrans ausmachen. Zacharias betet zu Gott um ein Kind; da erscheint ihm der Engel Gabriel und spricht: Gott verkündet dir den Johannes, welcher bestätigen wird das von Gott kommende Wort. Er wird ein verehrungswürdiger und enthaltsamer Mann und ein frommer Prophet sein. Auch hier verlangt Zacharias ein Zeichen, worauf der Engel spricht: Drei Tage wirst du nicht anders reden können als durch Gebärden mit den Menschen. Gedenke oft deines Herrn und lobe ihn des Abends und des Morgens.

Johannes, Zacharias und Elisabeth erweisen die Mohammedaner noch heute ähnliche Verehrung wie den alten Patriarchen. Sie begehen heute noch das Fest des hl. Johannes in Ain Karim und bei der Grotte des Täufers zugleich mit den Christen mit großer Feierlichkeit.

Damit scheiden wir von Ain Karim, vom heiligen Elternpaare Zacharias und Elisabeth und überhaupt von der Kindheitsgeschichte, um uns der Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit des Vorläufers zuzuwenden.

---

[1]) Jesus nimmt bei seiner Herabkunft aus den oberen Sphären aus dem Topos der Mitte, vom Äon Jâo dem Guten eine Lichtkraft und senkt sie in Elisabeth, die Mutter des Johannes, ein. Dann läßt er die Seele des Elias, der sich in den Äonen der Sphäre befindet, durch die Archonten der Sphäre des 24. Mysteriums in den Mutterleib Elisabeths stoßen, damit so Elias in realer Weise vor Jesus den Weg bereite. Gnostische Phantastereien! — Sieh Texte u. U., VII, K. Schmidt, Gnostische Schriften, S. 375, 433.

[2]) D. Ullmann, Koran, Übersetzung. Crefeld, Funke, 1846, S. 34 f.

II. Abschnitt.

Wirksamkeit des hl. Johannes bis zur Taufe Jesu.

1. Kapitel. Zeitlage.

Die Zeit des verborgenen Lebens des Gottessohnes in Nazareth und seines Vorläufers in der Wüste ging zu Ende. Das Reich Gottes war schon sehr nahe, die inneren und äußeren Vorbereitungen schon fast zu ihrem Ende gediehen. Die Herzen der Menschen, soweit Gott auf sie einwirken wollte, und die Welt- und Zeitverhältnisse standen nun schon so, wie Gottes vorsehendes Walten es für gut befunden hatte. Auf diese Staffage und diese Kulissen des Welttheaters auf der Bühne Palästinas wollen wir daher zuerst einen Blick werfen, ehe wir mit der Handlung selbst beginnen.

Einen ganz veränderten Anblick bot jetzt, da Johannes bald auftreten sollte, die politische Weltlage gegenüber jener, auf welche der Evangelist bei der historischen Eingliederung des Ereignisses der Geburt des Herrn verweist. Der alte Wüterich Herodes und der »göttliche« Augustus sind längst zu den Toten gegangen.[1]) Nach der Gepflogenheit der alten Geschichtschreibung und im feierlichen Stil besonders wichtiger Urkunden[2]) bestimmt Lukas am Anfang des dritten Kapitels seines Evangeliums diese Zeit durch

[1]) Tod des Augustus: Flav. Jos., Antt. XVIII, 2, 2.

[2]) Vgl. Keppler, Adv.-Perik., S. 115.

dreierlei chronologische Angaben. Er nennt den römischen Kaiser Tiberius und das Jahr seiner Regierung, weil das Judenland damals unter römischer Herrschaft stand; ferner den Prokurator Pontius Pilatus, der damals die Provinz Judäa verwaltete, ferner die verschiedenen Tetrarchen einzelner Landesteile von Palästina, endlich die obersten religiösen Vertreter des Judenvolkes (Lk. 3, 1. 2). Mit diesen zwei Versen hat der Evangelist deutlich und bestimmt alles angegeben, was zum Verständnis der Situation notwendig ist. Die Profangeschichte bestätigt durchwegs die Richtigkeit seiner Angaben.

Wie aber war es von der Zeit des ersten Herodes her zu dieser veränderten politischen Lage gekommen? Um eine übersichtliche Entwicklung derselben zu geben, müssen wir auf jene Zeit etwas zurückgreifen. In äußerem Glanz und innerem Elend, im Blute der Schlachtopfer unter den Juden und seiner eigenen Familie verbrachte Herodes der Große die letzten Jahre seines Lebens. Die traurigen Familienzerwürfnisse hatten ihn im Alter noch grausamer und erbitterter gemacht, als er es schon von Natur aus war. Seinen Sohn Antipater ließ er fünf Tage vor seinem Tode noch hinrichten[1]), dann starb der alte Tyrann an unheilbarer Krankheit zu Jericho[2]), unbetrauert von den Seinen und gehaßt vom ganzen Volke, im Jahre 4 vor der christlichen Ära. Ein pomphafter Leichenzug geleitete die königliche Leiche von Jericho acht Stadien weit in der Richtung nach Herodeion, wo die Beisetzung erfolgte.[3])

Wenige Tage vorher hatte Herodes der Große in dritter Fassung seines Testamentes den Archelaus, den älteren Sohn der Samariterin Malthake, zum König, dessen Bruder Antipas zum Tetrarchen von Galiläa und Peräa, den Philippus, den Sohn der Jerusalemiterin Kleopatra, zum Tetrarchen von Gaulanitis, Trachonitis, Batanäa und

---

[1]) Flav. Jos., Antt. XVII, 7, 1; vgl. XVII, 5, 1—8.
[2]) Antt. XVII, 8, 1—3. [3]) Antt. XVII, 8, 4. 5.

Panias ernannt.[1]) Der Erblasser hatte seine Länder so geteilt, weil dies dem römischen Kaiser angenehmer war.[2]) Archelaus wollte sich nun gleich in Rom die Bestätigung seiner Würde erwirken, mußte aber vorher erst eine Revolution in Jerusalem blutig unterdrücken.[3]) In Rom aber schürten bald Antipas und andere Mitglieder des Herodianischen Hauses sowie eine Deputation der Juden gegen Archelaus und gegeneinander; letztere betrieb überhaupt die Beseitigung der Herodianer.[4]) Nach mehreren Verhandlungen, und als der Statthalter von Syrien, Quinctilius Varus, neuerdings einen Aufstand der Juden grausam unterdrückt hatte[5]), bestätigte schließlich Augustus das Testament des Herodes in allen wesentlichen Punkten.[6]) Archelaus erhielt Judäa, Samaria und Idumäa, aber einige Städte kamen zur Provinz Syrien, und statt des Königstitels mußte er sich mit dem eines Ethnarchen bescheiden.[7]) Von da an hat jedes der drei Gebiete des ehemaligen Reiches des Herodes seine eigene Geschichte.

1. Archelaus (4 v. bis 6 n. Chr.) und sein Gebiet unter und nach ihm.[8])

Dem Archelaus, der sich wie Antipas auch mit dem Familiennamen Herodes nannte, hatte Augustus für später

---

[1]) Antt. XVII, 8, 1; wir fügen hier zur Orientierung die Stammtafel des Herodianischen Königshauses bei (vgl. Lex. Bibl., II, p. 508):

Herodes der Große
† 4 v. Chr.

1. Gem. Doris | 2. Mariamne I. | 3. Mariamne II. | 4. Malthake. | 5. Kleopatra

- 1. Gem. Doris: Antipater † 4 v. Chr.
- 2. Mariamne I.: Alexander † 7 v. Chr.; Aristobul † 7 v. Chr. (Gemahlin Berenike)
- 3. Mariamne II.: Her. **Philippus** (Gem. **Herodias**) — **Salome**
- 4. Malthake.: **Archelaus** (Gemahlin Glaphyra); **Antipas** (1. Gem. T. d. Aretas, 2. **Herodias**)
- 5. Kleopatra: **Philippus** d. Tetr. † 34 n. Chr. (Gem. Salome)

Kinder des Aristobul und der Berenike:

- Herodes, König v. Chalkis † 48 n. Chr. (1. Gem. Mariamne, 2. Berenike) — Aristobul (Gem. Salome)
- **Herodias** (1. Gem. Her. **Phil.**, 2. » **Antipas**)
- **Agrippa I.** † 44 n. Chr. (Gem. Kypros) — **Agrippa II.** † 100 n. Chr.; **Berenike** (1. Gem. Her. v. Ch., 2. » Polemon); **Drusilla** (1. Gem. Aziz v. Edessa, 2. » Prok. Felix)

[2]) Vgl. Kappstein, Johannes und seine Zeit, 18 f.

[3]) Antt. XVII, 9, 1—3; B. J., II, 1, 1—3. [4]) Antt. XVII, 9, 3—4.

[5]) Antt. XVII, 10, 1—10. [6]) Antt. XVII, 11, 1—4.

[7]) Antt. XVII, 11, 4; jüdische Deutung des Namens: Hier. lib. de int. heb. nom. (Lagarde, Onom.², 60, 14): Archelaus = agnoscens leo.

[8]) Chronologie nach Schürer, I³, 425 ff., u. Lex. Bibl., II, p. 504 sqq.

den Königstitel versprochen, wenn er sich dessen würdig zeigte.[1]) Aber es kam anders. Er war ein roher Despot wie sein Vater[2]) (die Furcht des hl. Josef, nach Bethlehem zurückzukehren, hatte ihren Grund!), setzte die Hohenpriester nach Willkür ein und ab, erregte durch Verstoßung seiner Gemahlin Mariamne und die gesetzwidrige Heirat der Gemahlin seines im Jahre 7 v. Chr. hingerichteten Stiefbruders Alexanders, Glaphyra, der Tochter des kappadokischen Königs Archelaus, den größten Anstoß, durch Grausamkeit und Herrschsucht trotz seiner schönen und nützlichen Bauunternehmungen allgemeine Unzufriedenheit.[3]) Nach neun Jahren führte eine Deputation der jüdischen und samaritanischen Aristokratie gegen ihn bei Augustus Beschwerde, und der Kaiser verbannte ihn unter Entziehung seines Vermögens nach Vienna Allobrogum in Gallien. Die Beschwerden müssen also ihren Grund gehabt haben.[4])

Das Gebiet des Archelaus wurde nun zur Provinz Syrien geschlagen und unter unmittelbare römische Verwaltung genommen. Es erhielt aber einen eigenen Statthalter aus dem Ritterstande.[5]) Damit wurde die Lage Judäas eine wesentlich andere. Denn die Römer hatten kein Verständnis für die religiöse Eigenart des jüdischen Volkes. Die Juden aber sahen oft in den einfachsten, selbstverständlichen Verwaltungsmaßregeln der Prokuratoren Eingriffe in ihre heiligen religiösen und nationalen Rechte. So konnte selbst beim besten Willen Spannung und Feindschaft nicht vermieden werden, geschweige denn bei den Übergriffen einzelner Landpfleger, bis es endlich zum offenen Bruche kam.[6])

---

[1]) Antt. XVII, 11, 4; B. J., II, 6, 3.

[2]) Antt. XVII, 13, 2 wird ihm Grausamkeit und Tyrannei vorgeworfen.

[3]) Antt. XVII, 13, 1. Vgl. Schürer, I³, 451 f. [4]) Antt. XVII, 13, 2.

[5]) Antt. XVII, 13, 5: Daselbst ist auch die durch Quirinius abgehaltene zweite Schätzung Syriens (vgl. Apg. 5, 37) erwähnt.

[6]) Vgl. Schürer, I³, 453 f.

Die Statthalter, Prokuratoren, Landpfleger[1]), residierten im sogenannten Prätorium des Herodes zu Cäsarea[2]), kamen zu den hohen jüdischen Festen, um bei etwaigen Unruhen zur Hand zu sein, nach Jerusalem und wohnten dann im ehemaligen Palaste des Herodes im Westende der Stadt.[3]) Sie hatten außer dem militärischen Kommando die oberste Gerichtsbarkeit, das Recht über Leben und Tod und die letzte Entscheidung in den übrigen Angelegenheiten.[4])

Über Judäa regierten folgende Prokuratoren[5]): 1. Coponius (zirka 6—9), 2. Marcus Ambibulus (oder Ἀμβίβουχος; 9—12), 3. Annius Rufus (12—15), 4. Valerius Gratus (15—26), 5. Pontius Pilatus[6]) (26—36), 6. Marcellus (36—37), 7. Marullus (37—41).

Im 15. Jahre der Regierung des Tiberius (von seiner Mitregentschaft an gerechnet) war nun der fünfte Prokurator Pontius Pilatus Statthalter. Von ihm wissen wir durch Philo und Flavius Josephus ziemlich viele Einzelheiten; er hat auch als ungerechter Richter unseres Heilandes für uns das meiste Interesse. Aber er genießt keinen guten Ruf. Philo[7]) nennt ihn »von Charakter unbeugsam und rücksichtslos hart« und wirft seiner Amtsführung »Bestechlichkeit, Gewalttaten, Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Urteilsspruch, endlose und unerträgliche Grausamkeiten« vor. Mit einer für die Juden äußerst bitteren Gesetzesverachtung führte er sich in sein Amt ein, indem er die Truppen mit den Feldzeichen und den für die Juden unerträglichen Kaiserbildern bei Nacht und Nebel in die heilige Stadt einrücken ließ. Kaum hatte das Volk dies bemerkt, so eilte es in hellen Haufen nach Cäsarea und bat den Pilatus fünf

---

[1]) Ἐπίτροπος: Flav. Jos. an vielen Stellen, vgl. Schürer, I, 455; oder ἔπαρχος: im Neuen Testament ἡγεμών, praeses: Mt. 27, 2. 11. 14. 15. 21. 27; 28, 14; Lk. 3, 1; 20, 24; Apg. 23, 24. 26. 33; 24, 1. 10; 26, 30.

[2]) Residenz: Antt. XVIII, 3, 1; 20, 5, 4. [3]) B. J. XIV, 8; 15, 5.

[4]) Schürer, I³, 458 f. 463. [5]) Vgl. Antt. XVIII, 2, 2; 4, 2; 6, 10.

[6]) Vgl. Onom.². 65, 18: Pontius declinans consilium; Pilatus os malleatoris.

[7]) Leg. ad Cajum § 38; Schürer, I³, 488 f.

Tage lang schreiend und flehend um Abstellung dieses Greuels. Dieser wollte am sechsten Tage das Volk durch seine Soldaten, durch die er die in der Arena versammelte Menge umzingelt hielt, einschüchtern, aber die Juden entblößten ihren Nacken und erklärten, sie wollten lieber sterben als eine solche Gesetzesverletzung zugeben. Diese Standhaftigkeit verblüffte den Pilatus doch, und er ließ die Kaiserbilder aus Jerusalem entfernen.[1]) Andere Vorstellungen der Juden wegen der anstößigen Verwendung der Tempelschätze zu dem an sich sehr nützlichen Baue einer Wasserleitung nach Jerusalem erledigte er freilich anders. Er ließ seine Soldaten in bürgerlicher Kleidung sich unter die Menge verteilen und mit Knütteln auf diese einhauen.[2]) Nach Lk. 13, 1 muß Pilatus auch eine Anzahl Galiläer selbst im Tempel, während sie ihre Opfer darbrachten, haben niederhauen lassen, denn es heißt an der Stelle, Pilatus habe »ihr Blut mit ihren Opfern gemischt«.

Einen ähnlichen Versuch wie mit den Kaiserbildern machte Pilatus auch mit der Ausstellung von goldenen Weiheschildern mit den Namen des Kaisers im Palaste des Herodes in Jerusalem. Der Adel des Volkes und die vier Söhne des Herodes wandten sich an ihn um deren Entfernung, und als dieses erfolglos war, mit einem Bittgesuch an den Kaiser. Tiberius gab den Juden recht und befahl Pilatus unter Bezeugung seines äußersten Mißfallens, die Schilde fortzunehmen und im Augustustempel zu Cäsarea aufzustellen.[3]) Schließlich grub sich der Prokurator durch seine Härte selbst die Grube, in die er fiel. Als im Jahre 35 ein samaritanischer Pseudoprophet die nach samaritanischem Volksglauben auf dem Berge Garizim vergrabenen Tempelgeräte zeigen wollte und sich Scharen bewaffneter Samaritaner im Dorfe Tirathana[4]) am Fuße des Garizim versammelten, um an der Ausgrabung teilzunehmen, griff

---

[1]) Antt. XVIII, 3, 1. [2]) Antt. XVIII, 3, 2. [3]) Philo, Leg. ad Cajum § 38; Schürer, I, 491 f. [4]) Vielleicht das heutige Tire, vgl Buhl, Geogr. Pal., S. 200. Der Teubnersche Text hat Τιραθανά. Schürer sagt: Tirithana.

Pilatus sie plötzlich mit Übermacht an, metzelte viele nieder und ließ die Angesehensten der Gefangenen hinrichten.[1]) Die Samaritaner, die gar nichts Böses im Schilde gehabt und hier wirklich Unrecht erlitten hatten, verklagten den Pilatus beim Legaten Vitellius von Syrien. Dieser willfahrte der Beschwerde, sandte den Pilatus nach Rom zur Verantwortung und übertrug die Verwaltung dem Marcellus.[2]) Wahrscheinlich wurde Pilatus verbannt und endete nach einer christlichen Legende durch Selbstmord oder durch Hinrichtung.[3])

2. Herodes, Tetrarch von Galiläa (4 v. bis 39 n. Chr.).

Antipas, der jüngere Vollbruder des Archelaus, oder wie er im Neuen Testament immer, bei Josephus häufig genannt wird, Herodes, war in einem früheren Testamente seines Vaters zu dessen Nachfolger bestimmt worden[4]), hatte nach dessen Tod in Rom Versuche gemacht, seine Ansprüche durchzusetzen, mußte sich aber nach der Entscheidung des Augustus laut des letzten Testamentes des Herodes mit einer Tetrarchie (vgl. Mt. 14, 1; Lk. 3, 1. 19) bescheiden. Sein Erbteil, Galiläa und Peräa, war zwar durch die sogenannte Dekapolis, einen autonomen und direkt der Provinz Syrien unterstehenden Städtebund mit Damaskus an der Spitze, in zwei Teile getrennt.[5]) Aber dafür war besonders Galiläa sehr fruchtbar, dicht bevölkert und ein schöner Landstrich.[6])

Antipas war von ähnlicher Charakteranlage wie sein Vater, klug, ja schlau, ehrgeizig und prunkliebend, hatte aber durchaus nicht die Energie seines Vaters.[7]) Der Heiland selbst legte ihm das nicht eben ehrenvolle Prädikat eines Fuchses (Lk. 13, 32) bei, wie wir noch hören werden,

---

[1]) Antt. XVIII, 4, 1. [2]) Antt. XVIII, 4, 2. [3]) Über Eusebius und die Apokryphenliteratur, welche darüber handeln, vgl. Schürer, a. a. O. I, 492 f.; jedenfalls ist ein gewaltsamer Tod des Pilatus anzunehmen. Schürer a. a. O. [4]) Antt. XVII, 6, 1; B. J., I, 32, 7. [5]) Hagen, Lex. Bibl., II, 46. [6]) B. J., III, 3, 2, 3; s. Buhl, Geogr., 214 f. [7]) Vgl. Antt. XVIII, 7, 2.

und bezeichnete ihn dadurch als einen hinterlistigen, verschlagenen Menschen. Gegen die freiheitsliebenden Galiläer und die raublustigen Araber kam ihm seine Schlauheit allerdings zugute. Wohl aus Politik heiratete er die Tochter des Araberkönigs Aretas.[1])

Herodes erbaute Sepphoris wieder, befestigte Betharamphtha und nannte es zu Ehren der Kaiserin Livias, später Julias.[2]) Seine Hauptstadt Tiberias am Westufer des Sees Genesareth erbaute Herodes unter der Regierung des Tiberius. Da diese Baustätte aber ein altes Gräberfeld war, wollten die Juden sich an der verunreinigten Stätte nicht ansiedeln, und Antipas zog deshalb viele Fremde, Abenteurer und Bettler dahin. Tiberias war im übrigen eine glänzende Stadt.[3])

Mit dem Prokurator Pilatus stand er nicht auf gutem Fuße; sie waren bis zur Verurteilung des Herrn Feinde (Lk. 23, 8—11) und wurden von da an vorübergehend Freunde (Lk. 23, 12). Die Freundschaft dauerte aber nicht lange, denn Antipas beteiligte sich bald darauf mit seinen Brüdern an der Aktion gegen Pilatus wegen der anstößigen Weiheschilde. Obzwar er sehr griechenfreundlich war, brach er doch mit dem Judentum nicht, ging zu den höheren Festen sogar nach Jerusalem (Lk. 23, 7), auch trugen seine Münzen so wie die seines Vaters kein Bild.[4]) Was wir sonst über ihn wissen, fällt in die letzten zehn Jahre seiner Regierung. Diese wurden für ihn insoferne unheilvoll, als er unter den Einfluß eines Unglückssternes geriet, der von ihm ehebrecherisch heimgeführten Herodias, der Tochter des im Jahre 7 v. Chr. hingerichteten Aristobul und der Gemahlin seines Stiefbruders Herodes Philippus.[5]) Die Einkerkerung des Johannes wird uns Gelegenheit bieten, darüber ausführlicher zu sprechen.

---

[1]) Antt. XVIII, 5, 1. [2]) Antt. XVIII, 2, 1. [3]) Antt. XVIII, 2, 3. [4]) Schürer, I³, 434.

[5]) Antt. XVIII, 5, 1 ff. Dieser wird von Jos.; Antt. XVIII, 5, 4; B. J., I, 28, 4 einfach Herodes, bei Mk. 6, 17 bloß Philippus genannt und ist vom Tetrarchen Philippus zu unterscheiden. Er lebte (zu Rom? Antt. XVIII, 5, 1?) als Privatmann. Die verschiedene Bezeichnung ist

3. Philippus (4 v. bis 34 n. Chr.).[1])

Philippus, der Sohn des Herodes und der Jerusalemiterin Kleopatra, war von seinem Vater testamentarisch als Tetrarch mit dem Gebiete von Gaulanitis, Trachonitis, Auranitis, Batanäa und Panias (von Lk. 3, 1 Ituräa genannt) bedacht worden. Diese Landschaften waren erst in späterer Zeit mit dem jüdischen Reiche vereinigt worden und zählten daher mehr heidnische als jüdische Bewohner. Philippus war dem herrschsüchtigen und tyrannischen Vater und Großvater nicht nachgeraten; seine Regierung war ruhig, milde, gerecht und friedlich.[2]) Nur in der Bautätigkeit schlug er seinen Ahnen nach. Das alte Panias nördlich vom See Genesareth schmückte er mit prachtvollen Bauten und benannte es dem Kaiser zu Ehren Cäsarea. Später hieß es zum Unterschiede von jenem am Meere Cäsarea Philippi, unter welchem Namen es bei der denkwürdigen Begebenheit der Verheißung des Primates an Petrus (Mt. 16, 13 ff.; Mk. 8, 27) erwähnt wird. Ferner gründete er sozusagen neu die Stadt Bethsaida am Einfluß des Jordans in den See Genesareth, das er zu Ehren der Augustustochter Julias nannte.[3])

Philippus heiratete in späterem Alter die Salome, die Tochter der Herodias, hatte aber von ihr keine Kinder.[4]) Er

---

aus dem Beinamen Philippus zu erklären und gibt nicht das Recht, Mk. (auch Mt. 14, 3 nach einigen H. S. S.) des Versehens zu bezichtigen (gegen Schürer, I³, 435).

[1]) Antt. XVII, 1, 3; XVIII, 5, 4.

[2]) Flav. Jos. (Antt. XVIII, 4, 6) erzählt von ihm: »Sein ganzes Leben brachte er in seinem Lande zu. Wenn er ausging, nahm er nur einige vertraute Freunde mit sich und ließ sich den Sessel, auf dem er Recht sprach, auf allen Wegen nachtragen. Sobald ihm jemand begegnete, der seiner Hilfe bedurfte, ließ er den Sessel sofort niedersetzen, hielt Untersuchung, bestrafte die Schuldigen und entließ die unschuldig Angeklagten.«

[3]) Antt. XVIII, 2, 1. Nach Flav. Jos. (B. J., III, 10, 7) wies er nach, daß die vermeintliche Jordanquelle bei Panias ihr Wasser mittels eines unterirdischen Zuflusses aus der sogenannten Phiala erhalte, indem er in dieselbe Spreu werfen ließ, die bei Panias wieder heraufkam.

[4]) Antt. XVIII, 5, 4; sie heiratete später den Aristobul; vgl. S. 140.

war ein Freund der Römer, legte Wert auf die Gunst der Kaiser, deren Bildnisse er als erster jüdischer Fürst auf seine Münzen prägen ließ.[1]) Er starb nach 37jähriger Regierung im 20. Jahre des Tiberius und wurde in dem von ihm selbst erbauten Grabmal beigesetzt. Tiberius schlug sein Reich zur Provinz Syrien, beließ jedoch die Einkünfte der Tetrarchie selbst. Caligula verlieh das Fürstentum unmittelbar nach seinem Regierungsantritte seinem Jugendgespielen Herodes Agrippa.[2])

4. Lysanias.[3])

Dazu erwähnt Lk. 3, 1 noch einen Lysanias, Tetrarchen von Abiline. Träger dieses Namen gab es mehrere. Abiline war ein Landstrich am Libanon, der von der Stadt Abila den Namen hatte. Diese lag nach dem Itinerar des Antoninus[4]) 18 Meilen von Damaskus an der Straße nach Heliopolis, an der Stelle des heutigen Dorfes Suk am Barada, wo sich noch Reste einer alten Stadt finden. Diese Gegend gehörte einstmals zum großen ituräischen Reiche am Libanon, das unter der Herrschaft des Ptolemäus, eines Sohnes des Mennäus (zirka 85—40 v. Chr.), in ziemlicher Blüte stand. Sein Gebiet umfaßte nach Strabo[5]) das Bergland der Ituräer und die Ebene Massyas mit der Hauptstadt Chalkis. Er erweiterte es durch Eroberungen, mußte aber an Pompejus 1000 Talente zahlen und seine Burgen im Libanon schleifen lassen. Seinen Sohn Lysanias[6]) ließ M. Antonius im Jahre 34 wegen angeblicher Konspiration mit den Parthern hinrichten und sein Gebiet in vier Gebiete zerstückeln, wovon einen Teil Lysanias' Sohn Zenodorus erhielt, das später teilweise zum Gebiete des Philippus kam, weshalb Lukas dieses kurzweg Ituräa nennt. Das Fürstentum Chalkis, das Zentrum des ehemaligen ituräischen Reiches, verlieh Kaiser Claudius im Jahre 41 dem Enkel Herodes'

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. S. 430. [2]) Antt. XVIII, 4, 6. [3]) Onom. sacr.[2], 65, 4: nativitas tentationis. S. Hagen, Lex. Bibl., I, 995; Schürer, I[3], 707 ff. [4]) Geyer, It. Hieros., Ant. c. 40, p. 185, 19. 20. [5]) Geogr. XVI, 2, 10. [6]) Antt. XIV, 13, 3; B. J., I, 13, 1. Dio Cassius (49, 32) nennt ihn König der Ituräer. S. Schürer, I[3], 703.

des Großen und Bruder Agrippas I., der auch Herodes hieß. Die Gegenden um Abila oder Abiline endlich waren die 4. Tetrachie; wer sie vor unserem Lysanias besessen, ist nicht bekannt.[1]) Lysanias scheint Abila neu begründet zu haben. Seine Tetrarchie erhielt im Jahre 37 Agrippa I. Nach seinem Tode (44) wurde sie von römischen Prokuratoren verwaltet, im Jahre 53 aber samt der ehemaligen Tetrarchie des Philippus an Agrippa II. verliehen, in dessen Besitz sie wohl bis zu dessen Tode (100 n. Chr.) verblieb. Der Name des Lysanias haftete noch lange an dem Orte.[2])

5. Die Hohenpriester.

In seiner chronologischen Angabe nennt Lukas auch die Männer, welche zu dieser Zeit das Hohepriesteramt in Jerusalem verwalteten. Seit Herodes dem Großen verloren die Hohenpriester immer mehr an Einfluß, wurden nach Willkür ein- und abgesetzt und waren außerdem durch das wachsende Ansehen der Pharisäer und der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit stark beeinträchtigt. Dennoch bewahrten sie sich eine gewisse Macht bis zur Zerstörung Jerusalems. Denn sie führten den Vorsitz im Synedrium und gehörten zu den einflußreichsten Aristokraten der Hauptstadt. Nach Josephus[3]) gab es in der herodianisch-römischen Zeit im ganzen 28 Hohepriester, die einen Zeitraum von 107 Jahren ausfüllten, bis zum Tage, da Titus den Tempel zerstörte. Herodes der Große setzte sieben Hohepriester, Archelaus zwei, Quirinius (6 n. Chr.) den Ananos oder

[1]) Die theologische Kritik hat vielfach gemeint, es liege eine Verwechslung mit dem älteren Lysanias vor, dem Zeitgenossen des Antonius und der Kleopatra. Aber einerseits war dessen Gebiet viel größer und hatte Chalkis zur Hauptstadt, anderseits wird die Existenz eines jüngeren Lysanias durch eine Inschrift, die bei Abila gefunden wurde, bewiesen: C. J. G. 4521 (vgl. Schürer, I³, 718; Belser, Tübing. Qu., 96, S. 35). Sie handelt von einem Freigelassenen eines Lysanias, Nymphaios, der bei Abila eine Straße gebaut und in der Stadt selbst einen Tempel errichtet hatte. — Flav. Jos. erwähnt bloß den älteren Lysanias (Antt. XV, 4, 1; B. J., II, 11, 5; 12, 7).

[2]) Z. B. bei Ptolemäus V, 15, 12. Über die Literatur vgl. Schürer, I³, 719. [3]) Antt. XX, 10, 1.

Annas[1]) ein; darauf Valerius Gratus (15—26 n. Chr.) vier Hohepriester, als letzten den Kaiphas oder Kaiaphas[2]) (zirka 18—36 n. Chr.); nach Joh. 18, 13 war er der Schwiegersohn des Annas. Darauf setzte der Statthalter Vitellius 35—39 den Jonathas und den Theophilus, Söhne des Annas, Agrippa I. aber den Simon, Matthias und den Elionaius ein.

Für unsere Zeit kommen besonders Annas und Kaiphas in Betracht. Ersterer war neun Jahre Hoherpriester und wird von Flav. Jos. für einen der glücklichsten Menschen gehalten: »Er hatte fünf Söhne, die sämtlich das Glück hatten, dem Herrn als Hohepriester zu dienen, nachdem er selbst diese Würde lange Zeit hindurch bekleidet hatte; so etwas war noch keinem Hohenpriester geschehen.«[3]) Ihn lösten in schnellem Wechsel drei Nachfolger ab, bis Kaiphas an die Reihe kam[4]), der sich durch 18 Jahre im Besitz der hohenpriesterlichen Würde zu behaupten wußte. Annas aber genoß auch nach seiner Absetzung noch sehr großes Ansehen und blieb, da das Amt seinem Träger gewissermaßen einen character indelebilis verlieh, auch nach seinem Rücktritt im Besitze vieler Rechte und Pflichten des Hohenpriesters samt dem Titel ἀρχιερεύς.[5]) Dieses ist wahrscheinlich der Grund, daß Lukas ihn vor und neben dem aktiven Hohenpriester Kaiphas anführt. Nach Wieseler[6]) hinge die Nennung des nichtaktiven Hohenpriesters mit dem Vorsitze desselben im Synedrium zusammen; diese Meinung ist aber in den Tatsachen nicht begründet. Denn nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Josephus und des Neuen Testamentes hatte den Vorsitz im Hohen Rate stets der aktive Hohepriester.[7]) Neben

[1]) Es ist der Hohepriester, von dem Lk. 3, 2; Joh. 18, 13—24; Apg. 4, 6 sprechen; s. Antt. XVIII, 2, 1. 2; XX, 9, 1; B. J., V, 12, 2.

[2]) Καϊάφας ist wie Ταβιθά, Μαρθά ein aramäischer Name; Antt. XVIII, 2, 2; 4, 3; Mt. 26, 3. 57; Lk. 3, 2; Joh. 11, 49; 18, 13. 14. 24. 28; Apg. 4, 6. [3]) Antt. XX, 9, 1. [4]) Antt. XVIII, 2, 2. [5]) Vgl. B. J., II, 12, 6; IV, 3, 7; 3. 9. Über den anderen Sinn des Wortes vgl. Grimm, Lex. Gr.-L., 51. [6]) Evangelische Synopse, 183 ff. [7]) Vgl. Schürer, II³, 202 f.

ihm werden allerdings auch die abgetretenen Amtskollegen an der Spitze des Synedrium genannt (Apg. 4, 6). Auch Kaiphas muß sehr klug und diplomatisch gewesen sein, sonst hätte er sich nicht so lange im Amte behauptet. Im Neuen Testamente wird er in der Leidensgeschichte sogar unfreiwillig zum Propheten: Joh. 11, 49 ff. Bei ihm versammelt sich der Hohe Rat behufs Beschließung der Gefangennahme des Heilandes (Mt. 16, 3 ff.; Mk. 14, 1 ff.; Lk. 22, 1; Joh. 11, 47). Er ist es schließlich, der den Heiland amtlich zur Ablegung seines Zeugnisses über seine Gottheit veranlaßt (Mt. 26, 63 f.; Mk. 14, 61 f.; vgl. Lk. 22, 66 ff.), und er ist es, der wohl die Hauptschuld an dem am Messias begangenen Justiz- und Gottesmorde trägt.

Das ist die Charakteristik der politischen Lage Palästinas in den Jahren vor und bei dem Auftreten des Vorläufers und seines Herrn. Es ist der dunkle Hintergrund, auf dem sich die Heilstätigkeit beider lichtvoll abhebt. Bald genug werden fast alle diese Faktoren mit dem Messias und seinem Wegbereiter in Berührung, ja in Konflikt treten. Davon werden wir in den kommenden Kapiteln näheres erfahren.

2. Kapitel. Johannes in der Wüste.

(Lk. 1, 80 b; 3, 1. 2).

So war der Zeitpunkt zur Aufrichtung des Reiches Gottes herangekommen. Unter den von Lukas so sorgfältig verzeichneten Zeitverhältnissen »erging das Wort des Herrn an Johannes in der Wüste«. Lukas führt uns also wieder in die Wüste zu Johannes; seit den Tagen der Kindheit hat dieser ja die Einsamkeit, die Wüste nicht verlassen, und zwar bewohnt er jetzt schon lange die wirkliche, rauhe und öde Wüste Juda (Mt. 3, 1; Jos. 15, 61; Richt. 1, 18). Dorthin, in die kahlen, vom Sonnenbrande verdorrten, steinigen Felsentäler und öden, heißen Steppen müssen wir ihm denn folgen.

Warum sich wohl der Prophet auf so lange Zeit in diesen einsamen Kerker flüchten muß? Und diese Wüste soll seine Vorbereitungsschule sein? Sie war es. Denn hier »hat die Natur gleichsam selbst den Mönchshabit angelegt und übt ein Fasten an allem, was sie nicht unbedingt zu ihrer Existenz nötig hat; sie ist viel zu ernst, um mit Blumen und mit anderen Zierraten zu spielen. Um so vernehmlicher, naturgewaltiger spricht sie zum Menschengeiste; sie hilft ihm, wieder zu sich selbst zu kommen, sie schärft seine geistige Sehkraft wie die leibliche; sie streift mit scharfem Hauch viele Torheiten des Lebens, viele vanitates vanitatum vom Spiegel der Seele weg ... Die Weltferne tut wohl; ein starkes Freiheitsgefühl schwellt die Brust, friedvoller Ernst legt sich über das Innere, große Gedanken steigen auf. So begreift man, daß heroische Geister gerade in der Wüste Sammlung und Nahrung suchten und fanden; daß die Propheten, Johannes und der Heiland selbst in diese Hochschule der Natur gingen, in ihrer Art noch großartiger als selbst die Hochgebirge, um sich hier, in der Wüste heiligem, ewigem Schweigen, ferne von allen Menschen, auf den Beruf in der Welt vorzubereiten.« [1])

In welchem Teile der Wüste Johannes sich bleibend niedergelassen, ist ungewiß; vielleicht in dem nördlichen, seiner Heimat näher gelegenen Teil, wohin auch Jesus vom Geiste geführt wurde (Mt. 4, 1). [2]) Wahrscheinlich hatte er sich eine der vielen Felsenhöhlen der Gebirgswüste als Wohnung zum Schutze gegen die Ungunst der Witterung erkoren und eingerichtet. [3]) Er war als zweiter Elias selbst wieder Vorbild für ganze Scharen von Weltflüchtlingen, die in den Jahrhunderten nach ihm dieselbe Wüste bevölkerten, die nach dem Worte des Herrn (Mt. 11, 12) von Johannes an Gewalt brauchten, um das Himmelreich an sich zu reißen. In der Gegend des heutigen Mar Saba lebten einst Hunderte

---

[1]) Keppler, Wander- und Wallfahrten[4], S. 282. 272 f.

[2]) Vgl. Schick, Z. D. P. V., S. 92. [3]) Vgl. Schegg, Archäol., S. 23 ff.

von Anachoreten; durch Anschluß von Schülern an besonders verehrte Meister entstanden dann nach und nach die sogenannten Lauren, die erste Erscheinungsform der Klöster, welche in den ersten christlichen Jahrhunderten die Wüste Juda bevölkerten.[1])

Über die Frage, wie der heilige Einsiedler hier für seinen Leib sorgte, geben uns die Evangelisten Matthäus und Markus übereinstimmend Aufschluß. Denn wie der heilige Jüngling in der Wüste die Jahre seiner Vorbereitung verlebt hatte, so trat er auch auf, und seine bisherige Lebensweise behielt er im ganzen bei bis zum Tage, da sich hinter ihm die Kerkerpforten von Machärus schlossen.[2]) Es war aber eine gewaltig strenge und harte Lebensführung, die eines Büßers. Denn »Johannes trug ein Kleid von Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel um seine Lenden, und seine Nahrung waren Heuschrecken und wilder Honig« (Mt. 3, 4; Mk. 1, 6).

Schon seine Kleidung kennzeichnet den strengen Bußgeist, der ihn beseelt: nicht viele und nicht feine Kleider trägt der Einsiedler, sondern nur ein aus den groben, rauhen Kamelhaaren, nicht der feinen Kamelhaarwolle[3])

---

[1]) Vgl. Schick-Marti, Über die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda, Z. D. P. V., III, Leipzig 1880, S. 1. Die größte und berühmteste derselben war die vom hl. Sabas, zirka 478 gegründet, heute das einzige noch erhaltene Kloster, Mar Saba, das sich den Reisenden wie eine Festung mitten in der Wüste repräsentiert. Keppler, Wander- und Wallfahrten[4], 278 f.; vgl. Rieß, Bibelatlas, Karte der Klöster des Eremus.

[2]) Vgl. Mt. 3, 4: εἶχεν, τροφὴ ἦν. Mk. 1, 6: ἦν δεδυμ. καὶ ἐσθίων. imperf.

[3]) Hier. z. St.: de pilis, non de lana. Vgl.: Klem. v. Alex., Paedag., l. 2, c. 10 (M. G. VIII, 88). Manche vermuten nicht Kamelhaare, wie es S. Hier. sagt, also ein starkes, hartes Kleidergewebe, sondern verstehen unter den τρίχες wie 4 Kön. 1, 8 die Haut mit den Haaren. Zu Mk. 1, 6 liest D (vgl. Nestle): ἐνδεδυμένος δέρρην καμήλου, bekleidet mit Kamelhaut. In Z. nt. W., VIII (1907), 3. H., S. 238 führt Nestle dazu eine Stelle aus Chrysostomus an. In seiner Hom. 68 zu Matthäus, in welcher Chrysostomus das Leben der Mönche und »Gekreuzigten«, τῶν ἐσταυρωμένων, dem Leben der Weltmenschen gegenüberstellt, sagt der Kirchenlehrer von ihrer Kleidung u. a.: εἰσὶ δὲ οἷς καὶ δέρματα

bereitetes, nichts weniger als feines und angenehmes Gewand und einen groben Ledergurt, es zusammenzuhalten, keineswegs zum Schmucke, und wahrscheinlich auch barfuß.[1]) Der Heiland selbst hob diese Kleidung als Merkmal des ernsten Bußgeistes an Johannes hervor und stellte sie in Parallele zur Weichlichkeit der Prunkgewänder in den Häusern der Könige. Das war ganz die Kleidung und Ausrüstung der alten Propheten. So trug Elias ein enges, aus Ziegenhaaren gewebtes Kleid, Zilizium oder Sack genannt, die Kleidung der Ärmsten, der Büßenden und Trauernden, und einen ledernen Gürtel. Auch bei Zacharias (13, 4) sind die härenen Mäntel Kennzeichen der Propheten, und Isaias geht in einfacher Kleidung und barfuß auf Geheiß des Herrn (Is. 20, 2).

So lassen Johannes auch die Apokryphen auftreten mit dem Beifügen, daß er außer diesem Kleide (das er schon mit fünf Jahren erhält) kein versucherisch Gewand an sich duldete, und daß es ähnlich wie nach der Legende das des Heilandes mit ihm gewachsen sei.[2]) Der Gürtel ist ein Symbol der Abtötung und Stärke.[3]) Überhaupt gewöhnte sich der Jude von Kindheit an an den Gürtel. Noch bis in unsere Jahrhunderte hat sich bei ihnen die Sitte erhalten, daß schon der kleine Jude beim Morgengebet die Worte spricht: Gepriesen seist du, o Gott, der du Israel mit dem Gürtel der Stärke umgürtest.[4])

ἤρκεσε μόνον, καὶ ταῦτα, πάλαι πεπονηκότα. Auch Heb. 11, 37 (δέρμασιν αἰγείοις) zieht Nestle als Parallele herbei. S. Cheyne, Encyclop. Bibl., II, 2499; vgl. Kappstein, 36 u. a. Auch die Kunst huldigt dieser Anschauung, indem sie den Täufer meist mit dem Fell bekleidet darstellt. Vgl. den Vers des Paulinus von Nola (Poëma VI, 229; M. G. LXI, 446):

Vestis erat curvi setis consuta cameli
Contra luxuriem molles duraret ut artus
Arceretque graves, compuncto corpore, somnos.

[1]) Über die Kleidung der Juden sieh Kortleitner, Arch., 214.

[2]) Vgl. Berendts, Zacharias-Apokr., S. 80.

[3]) Vgl. Hier., Ep. CXXX, ad Demetr., n. 4, M. L. XXII, 973: Elias et Joannes uterque zona pellicea adstrinxit ac mortificavit lumbos suos.

[4]) S. Buxtorf, Syn. Jud., c. 3, S. 114 f. — Vgl. 1 Petr. 1, 13.

Daß es schon damals auch sonst Einsiedler gab, die sich so einfach trugen, bezeugt Josephus, der in seiner Lebensbeschreibung[1]) erzählt, wie er selbst als Priestersohn in die Wüste zu einem Manne namens Banun oder Banus gegangen sei, der ganz in der Wüste lebte, Kleider von Baumrinde trug, wildwachsende Kräuter und Früchte aß, häufig in kaltem Wasser badete u. a. Dort brachte auch Josephus drei Jahre zu und teilte die Lebensführung des Banun.

Und erst die Nahrung des hl. Johannes! Sie offenbart fast noch mehr seine heroische Bußgesinnung. Dem Elias brachten nach dem Geheiß Gottes jeden Morgen und Abend Raben Brot und Fleisch, um ihn zu nähren (3 Kön. 17, 6), und bei der Witwe von Sarepta ging für ihn der Mehltopf und der Ölkrug nie aus (3 Kön. 17, 16); dem Vorläufer aber ward von alledem nichts zuteil.[2]) Nach dem evangelischen Berichte nährte er sich nur von Heuschrecken und wildem Honig; fernab vom Verkehr der Welt, genoß er eben nur, was die karge Wüstennatur ihm darbot.

Heuschreckenkost! Da sträubt sich unser Gaumen schon gegen den Namen und verlangt durchaus nicht nach einer Kostprobe. Indes dürfen wir nur an die sonderbaren Leckerbissen der modernen Zeit denken, um die im Altertum vielerorts, in Afrika heute noch nicht so seltene Geschmacksrichtung zu verstehen. Dabei waltet noch der Unterschied, daß die Heuschrecken nicht aus Feinschmeckerei, sondern einfach nur zum Stillen des Hungers von der ärmsten Klasse des Volkes gegessen wurden. Die alten Schriftsteller zählen eine Reihe von Völkern auf, die seit undenklichen Zeiten Heuschreckenesser waren und geblieben sind: die Libyer, Äthiopier, Parther, Inder, Abessynier, Araber

---

[1]) Vita c. 2. [2]) Auch nicht Brot und Wein; Lk. 7, 33. Klem. v. Alex. (Paedag., l. 2, c. 1; M. G. VIII, 64) vergleicht Johannes mit Matthäus, der nur Samen, Beeren, Früchte, kein Fleisch aß. Johannes ging in seiner Enthaltsamkeit weiter und nährte sich nur von Heuschrecken und wildem Honig.

und Assyrier.[1]) Herodot weiß zu berichten, daß die Nasamonen der Syrte ihre Heuschrecken zu Mehl zerrieben und in Milch genossen.[2]) Auf den westafrikanischen Märkten kommen sie heute noch geröstet und gebacken, sogar wohlschmeckend, wie man berichtet, zum Verkaufe.[3]) Auch die Beduinen und Araber nähren sich heute noch von Heuschrecken.[4])

Nach den israelitischen Speisegesetzen durfte die Heuschrecke genossen werden; denn sie war das einzige reine Tier unter den Kriechtieren. Die Heilige Schrift führt (Lev. 11, 20) vier Gattungen als zum Genusse gestattet auf[5]) und nennt außerdem noch fünf, respektive sieben Namen von Heuschrecken. In den Beschreibungen der verschiedenen Arten weichen die Reisenden ebenso voneinander ab wie die Sprachforscher von der Deutung ihrer Namen. Man unterscheidet grüne, gelbe, rote, leichte, sehr fette und schwarze Heuschrecken; die größten werden bis 13 *cm* lang und fingerdick. Die Heuschreckeneinfälle wurden seit jeher zu den größten Landplagen gezählt. Zur Zeit des Johannes war es sicher eine sehr seltene Speise in Palästina.[6])

Das Wort »ἀκρίδες« wurde auch schon frühzeitig in anderer Bedeutung genommen, oder vielmehr es wurden statt dessen ähnliche Wörter gesetzt. Den Anfang machte das Ebionitenevangelium, das statt desselben das Wort setzte ἐγκρίδες, Kuchen in Öl.[7]) Es liegt die Tendenz

---

[1]) Schegg, Arch., 110. [2]) H. H. 4, 167 (vgl. Sepp, L. J., 95). Desgleichen erzählt Plinius, Hist. nat., l. VI, c. 35, daß die Äthiopier sie räuchern und salzen und so aufbewahren; ähnlich l. VII, c. 2 von einer gens Pandore; von beiden Völkern sagt er, daß sie ungemein rasch altern.

[3]) Sepp, a. a. O. S. 95.

[4]) Schegg, Arch., 110, schreibt dies der allgemeinen Verarmung zu: in Arabien werden sie auch auf den Markt gebracht. Aber doch gilt dort das Sprichwort: Eine Dattel ist besser als eine Heuschrecke.

[5]) Den Arbeh, Salam, Chargol und den Chagab.

[6]) Schegg, Arch., S. 109. Zubereitung: daselbst oder Mislin, Hl. Orte, III, 125 f. — Vgl. Adamn., c. 23, Geyer, p. 272.

[7]) S. Preuschen, Antilegomena, 10 f (Eb.-Ev.): καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ (φησιν) μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (Epiph. haer. 30, 13). Vgl. Henneke, Apokr., Text, S. 24 ff.

darin, den Johannes keine Fleischspeisen essen zu lassen.[1]) Die äthiopische Übersetzung machte daraus: Spitzen von Pflanzenzweigen (Kräutern), wogegen schon Hieronymus auftrat.[2]) Ebenso macht die monophysitische Anschauung Johannes zum Vegetarianer und versteht darunter Köpfe von Wüstenwurzeln.[3])

Als zweites Nahrungsmittel wird μέλι ἄγριον, mel silvestre, wilder Honig genannt. Dieser Ausdruck hat eine doppelte Erklärung gefunden: 1. Entweder ist es Honig, der von Waldbienen bereitet wird, und der sich in hohlen Bäumen, Felsspalten, ja sogar auf freiem Boden fand.[4]) Bei der sprichwörtlichen Häufigkeit der Bienen in ganz Palästina (das Land, das von Milch und Honig fließt) ist das Vorhandensein derselben auch in der Wüstengegend nicht zu verwundern. 2. Eine honigartige Substanz, welche entweder von Bäumen ausfloß oder durch Zerreiben von Blättern gewisser Straucharten gewonnen wurde. Sozusagen ein Mittelding zwischen beiden führt die apokryphe Zacharias-Legende an.[5]) Der Hinweis auf die strenge Lebens-

---

[1]) Auch ἀχαρίδες, χαρίδες: marini cancri, Beza: ἀχράδες, pyra silvestria. Acta S. S. Jun. IV, 692.

[2]) Adv. Jovin. lib. II., c. 15, M. L. XXIII, 350.

[3]) Einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Streitigkeiten der Mönche über die Erklärung des Wortes (βοσκοί und ἀκριδοφάγοι) sieh Nilles, Z. K. Th., XXVIII (1904), S. 446, Lebensbeschreibung des Petrus des Iberers und die monophysitische Offenbarung über die Heuschreckenkost des hl. Johannes.

[4]) Vgl. 1 Kön. 14, 25: aus hohlen Bäumen; Deut. 32, 13; Ps. 81, 17: Felsspalten. Als Speise und Speisenwürze: Gen. 43, 11; Exod. 16, 31; Richt. 14, 8; 1 Kön. 14, 27; 2 Kön. 17, 29; Ezech. 16, 13; Lk. 24, 42: partem piscis assi et favum mellis (Kortleitner, 226). Man hat auch gemeint (Jac. de Vitanto), dieser Honig sei der Saft des Zuckerrohres (cana mella) gewesen, den man zu seiner Zeit in der Oase von Jericho in großer Menge fand. Jedoch das Zuckerrohr wurde erst später als zur Zeit des Johannes aus Susiana nach Palästina gebracht (C. Ritter, Über die geographische Verbreitung des Zuckerrohres. Berlin 1839). Mislin, Hl. O., III, 126.

[5]) Apokryph. 7, 1 ff. (Berendts a. a. O., S. 79): »Uriel sprach zu Elisabeth: Entwöhne das Kind, daß es die Mutterbrust nicht nehme, sondern daß ihm zur Speise diene wilder Honig auf einem Palm-

weise des Täufers wie die Aussagen der Pilgerberichte[1]) würden die zweite Erklärung nahelegen, indes der biblische Ausdruck und der Umstand, daß wenigstens heutzutage in Palästina sich kein Baum nachweisen läßt, aus dem eine derartige, zur Nahrung dienende Substanz flöße, spricht für die gewöhnliche erste Erklärung.[2])

Die Überlieferung weist Johannes aber außerdem noch ein anderes Nahrungsmittel zu, die nach ihm benannte Frucht des Johannesbrotbaumes, ceratonia siliqua, κεράτια (Lk. 15, 16). Er ist von Hebron bis zum Libanon verbreitet und trägt trockene, schwer verdauliche, 15—30 *cm* lange und 2—3 *cm* breite, dunkelbraune Schotenfrüchte, die auch jetzt noch der Jugend und den Armen zur Nahrung dienen und als Viehfutter verwendet werden.[3]) Es sind dieselben Früchte, mit denen der verlorene Sohn seinen Hunger stillen wollte. Nach Schegg weist der Name des Baumes[4]) auf seine Wüstenheimat hin, und dieses sowie der Umstand, daß seit den ältesten Zeiten dem Baume der Name nach dem Täufer geblieben ist, macht die Annahme wahrscheinlich, und man könnte zur Übereinstimmung

---

zweige. Denn über der Kluft war ein schöner Palmbaum erwachsen, und zur Stunde, da Johannes zu essen pflegte, neigte sich dieser Baum. Wilder Honig aber bedeutet soviel als Wasser, das zur Taufe gedient hat, wie aus wilder Stätte Süßigkeit entsprungen ist, das heißt wilder Honig« (Anspielung auf Richt. 14, 8 f.?).

[1]) Vgl. Baedae (sic Geyer) lb. de locis sanctis, c. 13 (Geyer, It., 318, 21): In eodem deserto sunt arbores, folia lata et rotunda lactei coloris et melliti saporis habentes, quae natura fragilia manibus confrigantur et eduntur. Hoc esse mel silvestre dicitur. Beda schöpft aus Arkulf-Adamnanus (c. 670), l. II, c. 23. Geyer l. c., p. 272, 15 sq.

[2]) Pölzl, Komm. Mt.[2], S. 37.

[3]) Schegg, Arch., 252 f.; Fonck, S. J., in Bardenhewers Bibl. Stud., V, 1900, Streifzüge durch die biblische Flora, S. 48, 126 (vgl. Parabeln, S. 786 f.). Vgl. daselbst das Sprichwort für den Charakter der kümmerlichen Nahrung: Wenn Israel bis zum Charubbaum heruntergekommen ist, wird es anfangen, Buße zu tun. Vgl. Mislin, III, 127; Schuster-Schäfer, II[6], 122.

[4]) חָרוּב (chaldäisch), bei den Arabern charnubi, denn ḥarob hängt mit חָרְבָה, Wüste, trockener Ort zusammen.

mit der Heiligen Schrift sagen, es seien dort eben nur die hauptsächlichen oder zur Zeit seines Auftretens vielleicht einzigen Nahrungsmittel genannt, und Johannes habe sich zeitweilig auch von diesen Früchten genährt.[1])

Es ist natürlich und in der Heiligen Schrift nicht angeführt, daß das Getränk des Einsiedlers kein anderes war, als das vom Schöpfer der ganzen Erde gegebene Wasser aus dem Quell. Auch von Elias heißt es (3 Kön. 17, 6): und er trank aus dem Bache. So wurde jetzt an ihm vollständig und in ausgezeichneter Weise wahr, was der Engel verheißen (Lk. 1, 15 a): Wein und starkes Getränke wird er nicht trinken. Er sah sie nicht einmal; er nahm nur, was Gottes freie Natur ihm freiwillig als Almosen bot, und er kam wahrhaft, wie der Heiland sagte, neque manducans neque bibens, nämlich das nicht essend und trinkend, was die Menschenkinder gewöhnlich als Speise und Trank zu sich zu nehmen pflegen.[2])

Aber wie konnte Johannes in der öden, kahlen Wüste überhaupt nur soviel Nahrung finden? Wir müssen uns

---

[1]) Über ein Beispiel symbolischer Deutung der Nahrung des hl. Johannes vgl. Origenes, Hom. 11 in Lc., M. G. XIII, 945: Weil Johannes Diener der ersten Ankunft des Herrn im Fleische war und nur de dispensatione carnis Dominicae (S. Hier.) sprach, hatte er nicht gewöhnliche Speise, sondern wilden, nicht zubereiteten Honig und ein kleines Flügeltier, das sich nicht hoch erhebt und mehr hüpft als fliegt, zur Nahrung: nove natus, nove nutritus est. — Cheyne, II, 2499, will überhaupt κεράτια für ἀκρίδες nehmen und dies eliminieren. Er weist unter anderem auf jenes Sprichwort hin: Israel bedarf des חֲרוּבָא, des Johannesbrotes, um Buße zu tun, und sagt, das weise direkt auf den Täufer und seine Nahrung, denn Johannes war der Bußprediger κατ' ἐξοχήν. Er führt den angeblichen Fehler nicht auf den griechischen Ausdruck, sondern auf die fehlerhafte Übersetzung aus dem hebräischen Original ins Griechische zurück.

[2]) Über den Sinn des non manducans neque bibens: S. Thom., III, qu. 30, 2 c. ad I (S. Aug. Contra Faustum, l. 16, c. 31, col. 337): Jo. dicitur non manducare, quia illo victu, quo Judaei utebantur, non utebatur. Art. II, obj. 1: Jo. austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectae vitae usum provocaret. Chrysost. Hom. 10 in Mt. dicit: Erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre, quod et Judaeos magis attrahebat.

indes einerseits vergegenwärtigen, in welchem Sinne die Wüste zu nehmen ist, anderseits, daß wir uns ganz gut denken können, daß Johannes, wenn er vielleicht auch in einem ganz vegetationslosen Tale seine Klause gehabt hätte, sich eben seine Nahrung zeitweilig an bestimmten Fundstellen holte. Denn Heuschrecken und Honig wie die Früchte des Johannesbrotbaumes können nur dort zu finden gewesen sein, wo wenigstens einigermaßen Vegetation war.

Über die geistige Vorbereitung des hl. Johannes gibt uns die Heilige Schrift keinen Aufschluß. Aber der heilige Geist, der ihn in die Wüste führte, unterwies ihn auch in der Vorbereitung für seinen künftigen Beruf. Der Vorläufer sollte keine Ausnahme machen von den Erziehungsgesetzen der Vorsehung für die großen Werkzeuge ihrer Heilspläne. Alle großen Propheten des Alten Testamentes mußten in einer und der anderen Weise die Befähigung und Einweihung zu ihrem Berufe erhalten. So mußte einst der künftige Gesetzgeber Israels, Moses, vom Königshofe der Ägypter ins Land Madian fliehen (Ex. 2, 15) und lange Zeit (Ex. 2, 23) einsam als Hirte in der Wüste weilen (Ex. 3, 1), bis die Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusch (Ex. 3, 2 ff.) ihm das Ende seiner Lehrzeit und die Stunde seines Auftretens vor Israel verkündete (Ex. 3, 6; 4, 17).

Und auch jener, dessen Namen der Engel bei der Verkündigung gleichsam als Vorbild seiner Tätigkeit genannt hatte, der Prophet Elias, mußte sich, durch äußere Umstände gezwungen, zwei volle Jahre (3 Kön. 18, 1) in die Einsamkeit zurückziehen, und zwar zuerst fast in derselben Gegend, am Bache Karith[1]) (3 Kön. 17, 3), vielleicht auch in einer Höhle; später gar ins Heidenland, zu den Sidoniern nach Sarepta (3 Kön. 17, 9 ff.). Dann erst begann seine große Mission an das Volk auf dem Berge Karmel, wo er mit seinem vorbildlichen Geiste und seiner Kraft Gott offenbarte und das Volk zur Bußgesinnung brachte, dem verschmachtenden Lande aber Regen gab (3 Kön., 18. Kap.).

---

[1]) Heute Wadi Jâbis: vgl. Döller, Studien, S. 226.

Und das ist nicht die einzige Parallele zwischen Elias und Johannes.

Der große Isaias braucht diese Schule nicht durchzumachen; dafür weiht ihn ein Seraph zum Prophetenamte ein, indem er mit glühender Kohle vom himmlischen Brandopferaltar seine Lippen berührt (Is. 6, 6f.). Desgleichen Jeremias, der ebenso wie Johannes im Mutterschoß geheiligte Prophet (Jer. 1, 5): ihm berührt Gott selbst reinigend und weihend seine Lippen, ihn zum Prophetenamte zu befähigen (Jer. 1, 9). Ezechiel aber muß in der Vision, in der er seine Sendung erhält, eine Buchrolle essen, darauf Trauer und Wehe geschrieben ist (Ezech. 2, 8. 9; 3, 1 ff.). Die Schule des Propheten Daniel ist das große babylonische Exil und der heiße Boden des Königshofes, wo sich seine Tugend erproben muß, ehe er seine Visionen sieht und seine Weissagungen erhält (Dan. Kap. 7 und 8).

So empfängt nun auch der größte aller Propheten in diesem Noviziat in der Wüste seine Ausbildung und Einweihung, seine Einführung in seinen Beruf. Er ist in der Wüste ganz allein mit seinem Gott, niemand stört ihn. Dort bringt er jahrelang Tag und Nacht im Gebete und in Betrachtung der himmlischen Dinge zu, dort wird er wohl auch besonderer Einsprechungen und Erleuchtungen Gottes teilhaftig. Dort in der Wüste, sagt Origenes[1]), wo die Luft reiner, der Himmel offener ist und Gott vertrauter spricht, sollte Johannes, solange noch nicht die Zeit der Predigt und Taufe gekommen war, sich dem Gebete hingeben, mit den Engeln verkehren, Gott anrufen und auf ihn hören, wenn er erwidernd rief: Sieh, hier bin ich![2])

[1]) Hom. in Luc. 11; M. G. XIII, 944f.

[2]) Vgl. Keppler, Adv.-Perikopen[3], 118f.: In seiner vieljährigen ernsten und entsagungsreichen Vorbereitung auf sein heiliges Amt, durch Übung strengster Buße erwarb sich Johannes erst das Recht, als Bußprediger aufzutreten. Ehe er mit Worten Buße predigte, bildete er seine eigene Person zu einer lebendigen Bußpredigt aus. Ehe er den Messias anderen verkündete, machte er selbst seine Exerzitien zur Vorbereitung auf ihn, heiligte sich in der Hochschule der Einsamkeit durch Abtötung,

Die Heilige Schrift sagt uns freilich nichts davon, und Johannes verbarg gewiß auch später in seiner Demut und Bescheidenheit ängstlich alle in der Wüste empfangenen Einsprechungen Gottes. Aber schon das Wort des Evangeliums: »Es erging das Wort des Herrn an Johannes«, läßt uns auch auf andere Offenbarungen schließen. Und nach Joh. 1, 33 wissen wir, daß auch die Offenbarung über die Messianität und Gottessohnschaft Jesu Christi dem Vorläufer schon vor der Taufe des Heilandes zuteil wurde. Diese Offenbarungen Gottes bezogen sich also ebensosehr auf die Messianität Christi als auf die eigene Vorbereitung auf sein Wirken.

Auch in seiner Vorbereitung ist Johannes mit seinem Herrn und Heiland zugleich Vorbild für die Heiligen des Neuen Testamentes, für die großen Einsiedler wie Paulus und Antonius, für einen hl. Chrysostomus, für einen hl. Benediktus und sein Subiaco, für einen hl. Bernhard, einen hl. Franziskus von Assisi, für das Manresa eines hl. Ignatius und viele andere geworden.

Zum Schlusse dieses Kapitels ist noch kurz die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis Johannes zu den Essenern steht.[1] Infolge mancher Umstände betreffs seiner Vorbereitung und seines Auftretens haben manche (meist protestantische) Erklärer, wenn nicht seine Zugehörigkeit, so doch eine gewisse Verbindung mit den Essenern annehmen zu müssen geglaubt.[2] Es wurde dafür ins Feld geführt: Johannes wohnte lange Jahre in der Wüste;

Gebet und Betrachtung zu einem würdigen Diener und Wegbereiter seines Herrn . . . Vgl. Planus, S. J., S. Jean B., p. 61.

[1]) Über den Essenismus vgl. neben Schürer, III³, 559ff., besonders die eingehende Abhandlung bei M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905, S. 114 bis 168 (mit scharfer Polemik gegen Grätz, Geschichte der Juden, der den Essenismus nur als Zweig des Pharisäismus betrachtet wissen will: III², 463f.).

[2]) Hilgenfeld, Guthe (W.-B.); Lutterbeck, Neutestamentl. Lehrbegriff, I, 295. — Dieser Ansicht huldigt ohne Skrupel auch Sepp in seinem Leben Jesu, I, S. 28.

die Essener befaßten sich fast in derselben Gegend mit Erziehung; ganz ohne Erziehung habe aber auch Johannes nicht sein können. Johannes trat in der Wüste oder an deren Rande auf, zeigte eine sehr einfache Lebensweise, hatte keine Verbindung mit dem Tempel zu Jerusalem, stand in scharfem Gegensatze zu den Pharisäern; seine Predigt zeigt den Essenern verwandte Ausdrücke, er wendet die rituellen Waschungen der Taufe an u. a.

Die Essener nun zeigten ähnliche Erscheinungen. Ihre Sekte[1]) entstand wahrscheinlich im 2. Jahrhundert v. Chr., ziemlich gleichzeitig mit jener der Pharisäer und Sadduzäer, aus dem Judentum unter hellenistischen Einflüssen. Es gab deren gegen 4000, aber nur in Palästina; sie wohnten in Dörfern, zum Teil auch in Städten. Sie hatten eigene Ordenshäuser mit Vorstehern und ein Noviziat. Eintretende erhielten eine Axt (ἀξινάριον), eine Schürze (περίζωμα) und ein weißes Gewand (λευκὴν ἐσθῆτα). Nach einjähriger Probezeit wurden sie zu den Waschungen zugelassen, nach weiteren zwei Jahren wurden sie unter einem furchtbaren Eid in die Ordensgemeinschaft aufgenommen. Diese zählte eigentlich nur erwachsene Männer; sie nahmen aber auch Kinder auf, um sie für ihre Grundsätze zu gewinnen. Sie hatten Gütergemeinschaft, trieben Ackerbau, Gewerbe, keinen Handel, beobachteten Enthaltsamkeit, Einfachheit und Bedürfnislosigkeit. Über den Charakter des Essenismus ist zu sagen[2]): er ist wahrscheinlich eine den Therapeuten verwandte Separation vom Boden des eigentlichen Judentums, welche etwa im 2. Jahrhundert v. Chr. unter griechischen Einflüssen sich vollzogen hat zum Zwecke der Verwirklichung eines dem Parsismus und Pythagorä-

[1]) Der Name ist dunkel; Josephus nennt sie gewöhnlich Ἐσσηνοί, daneben aber auch Ἐσσαῖοι; letzteres stets bei Philo. Plinius sagt Esseni. Wahrscheinlich kommt das Wort von חָסֵא, fromm, Plur. stat. obs. חָסֵין, emph. חַסַּיָּא. Die Annahme des Plinius, daß sie nur in der Wüste Engeddi am Toten Meere wohnten, ist irrig, die dortige Niederlassung ist nur als eine der bedeutendsten zu bezeichnen. Schürer, III^3, 599 ff.

[2]) Vgl. Schürer, III^3, 584. Zeller, Philosophie der Griechen, III, 2, 583 ff.

ismus verwandten Lebensideales, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage.[1])

Auf unsere Frage ist zu sagen: Johannes ist ganz gewiß kein Essener. Denn den wenigen scheinbaren Parallelen und Ähnlichkeiten stehen viele und bedeutende Unterschiede gegenüber: Johannes ist ein Einsiedler, die Essener sind Cönobiten. Wohl ist auch Johannes äußerst einfach in der Kleidung und enthaltsam in der Nahrung, aber in beiden ganz anders als die Essener. Er hat nicht deren weißes Linnenkleid, sondern Kamelhaare; er genießt Heuschrecken, jene verschmähen alle Nahrung von getöteten Tieren; dagegen ißt er nicht Brot und Fleisch und Wein wie die Essener; von einer Axt spricht er in seiner Predigt bildlich, hat selbst aber keine. Überhaupt entlehnt Johannes von den Essenern weder Lehrsätze noch Gewohnheiten, sondern ist ganz originell und hat seine Vorbilder nur in den Propheten. Es ist auch gar nicht zu beweisen, daß er irgendwie mit ihnen in Verbindung gestanden wäre. In nebensächlichen, sich gar nicht völlig deckenden Analogien, z. B. Wassertaufe und Waschungen, Weissagungsgabe der Essener und ihrer Wirksamkeit, Indizien für eine Abhängigkeit finden zu müssen, dazu werden nur solche genötigt sein, deren Blick, von ungläubiger »Voraussetzungslosig-

---

[1]) Friedländer, Religiöse Bewegungen etc., S. 115: »Er bildet die Fortsetzung einer der vielen, im vormakkabäischen Judentum herrschend gewesenen religiösen Richtungen: er repräsentiert den edelsten jüdischen Hellenismus, der von der Weisheitsliteratur seinen Ausgang nahm.« — Am allerwenigsten hat darauf der Buddhismus eingewirkt (Schürer, 581); und alle darauf sich bauenden Meinungen von den Übergängen buddhistischer Ideen auf den Essenismus, von diesem auf Johannes und schließlich auf Christus und das Christentum sind aus mehr denn einem Grunde mangels der Voraussetzung wie auch des Beweises des geringsten Zusammenhanges mit Johannes nicht höher zu bewerten als Fabeln. Sogar Friedländer, ein gewiß unbefangener Darsteller, sagt nach Vorführung mehrerer Parallelen S. 168: »Am Ende ist, bei aller Verwandtschaft, das Christentum Jesu doch etwas ganz anderes als essenische Lehre. Dagegen sind die Haupterben des Essenismus, die dessen ganzes philosophisches Material übernommen, die christlichen Häretiker, zumal die zahlreichen gnostischen Sekten.«

keit« getrübt, über dem Äußerlichen und Zufälligen den wesentlichen Unterschied im übernatürlichen Berufe des Johannes übersieht. Die Essener und Johannes stehen sich heilsgeschichtlich und dogmatisch einfach kontradiktorisch gegenüber und schließen jeden Zusammenhang grundsätzlich aus.[1])

3. Kapitel. Auftreten des Vorläufers.

(Lk. 3, 2—6; Mt. 3, 1—5; Mk. 1, 1—5; Joh. 1, 6. 7.)

Nach dem Vorgange des Evangelisten Lukas besprechen wir das Auftreten des hl. Johannes nach den Umständen der Zeit und des Ortes, endlich nach der von den Evangelisten gegebenen Charakteristik und dem Zwecke seiner Sendung.

So brach denn endlich der Tag an, da Johannes sich vor Israel zeigen sollte (Lk. 1, 80); es war zugleich die zeitliche Näherbestimmung des Paulinischen Wortes (Gal. 4, 4): »Als die Fülle der Zeiten gekommen war . . .« Das Vorspiel zum großen Drama der Erlösung begann. Da heißt es bei Lukas nach alttestamentlich prophetischer Weise in Verbindung mit der genauen Zeitangabe[2]): Es erging das Wort des Herrn[3]) an Johannes, den Sohn des Zacharias, in der Wüste — eine Bezeichnung des besonderen Geheißes und Befehles Gottes, nunmehr das Amt des Vorläufers anzutreten. Es ist, als ob schon durch diesen Ausdruck sozu-

[1]) Vgl. das Urteil Riehms, H. W.-B. (7. Aufl.), S. 755: Bei mancherlei Ähnlichkeit ist es doch töricht, den Johannes zum Essener zu machen; die eigentümlichsten Züge dieses Ordens fehlen ihm, und er zeigt anderseits ein ganz originelles Gepräge; wenn er Vorbilder hatte, so waren es mehr die alten Propheten, deren rauhe Tracht er nachahmte . . . Vgl. Didon, Jesus Christus, I, 266.

[2]) Vgl. Jerem. 1, 2: Das Wort des Herrn erging an Jeremias in den Tagen Josias, des Sohnes Amos, Königs von Juda, im 13. Jahre seiner Regierung.

[3]) Ἐγένετο ῥῆμα: stehender Ausdruck für alle Offenbarungen Gottes im Alten Testament. Vgl. Samuel: 1 Kön. 15, 10, Elias: 3 Kön. 17, 2; 18, 1; Is. 38, 4f.; Jerem. 1, 2ff. (26mal!); Ezech. 1, 3ff. im ganzen 22mal, den Anfang der Bücher der kleinen Propheten u. a.

sagen das Wieder erwachen und die Fortsetzung der seit Malachias verstummten alttestamentlichen Prophezie angedeutet werden sollte. Es ist die letzte und jüngste Prophezie, die schon in die Ankündigung der Erfüllung aller alttestamentlichen Prophezien übergeht. Der Inhalt des Geheißes, die messianische Predigt zu beginnen, ist darum nicht ausführlich mitgeteilt.

Die Darstellung vom Beginne der Tätigkeit des Johannes leitet der Evangelist Matthäus nur mit der unbestimmten Zeitangabe: in jenen Tagen, ein, um gleichsam schon im voraus anzuzeigen, daß er eine genaue, durch bestimmte Zeitangaben geordnete Erzählung wie hier so im ganzen Evangelium überhaupt nicht geben wolle.[1]) Dagegen ist der hl. Lukas sichtlich bemüht, durch Einreihung des Faktums in den Rahmen der römischen und jüdischen Geschichte die Zeitumstände möglichst genau und eindeutig zu zeichnen. Wir haben diese schon besprochen. Es erübrigt nur noch eine Erklärung des 15. Jahres der Regierung des Kaisers Tiberius.

Die Bestimmung dieses Datums ist in zweifacher Weise möglich und auch so vorgenommen worden: entweder vom Tode des Kaisers Augustus (19. August 767 a. U. c. bis 14 n. Chr.) oder von der Annahme des Tiberius seitens des Augustus zum Mitregenten (anfangs 765 a. U. c. bis 12 n. Chr.); indes ist heute die Datierung nach letzterem Datum ziemlich allgemein angenommen.[2]) Daher ergibt das

---

[1]) Vgl. Belser, Einleitung, S. 6.

[2]) Vgl. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, Leipzig, Teubner, 1869; Analogie: Von Augustus nicht weniger als acht Anfänge seiner Regierung bekannt, S. 286. — Nach Sueton (Tiberius, 21) wurde in den letzten Lebensjahren des Augustus durch die Konsuln ein Gesetz gegeben, Tiberius solle alle Provinzen mit Augustus gemeinsam verwalten. Nach Vellejus (II, 121) erhielt Tiberius dadurch gleiche Rechte und Gewalt mit Augustus in allen Provinzen und beim Heere. So war Tiberius wirklich Mitregent; er wurde zum Imperator in den kaiserlichen Provinzen ernannt; Palästina aber gehörte zur kaiserlichen Provinz Syrien. — Rieß, S. J., Geburtsjahr Christi, Freiburg 1880, zählt vom Tode Augustus, desgleichen auch Belser (Grund: Hinaufschieben des Beginnes wegen der Theorie der einjährigen Tätigkeit?).

15. Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius das Jahr 779 a. U. c. oder 27 n. Chr. Dieses Jahr stimmt auch zur Prokuratur des Pilatus, denn dieser trat sein Amt im Jahre 26 an. So ist ziemlich sicher, zum wenigsten sehr wahrscheinlich, das Jahr 27 für das Auftreten des Johannes festgelegt. Didon[1]) hält dieses Jahr für ein Sabbatjahr, wo die Äcker brach lagen und die Synagogen fleißig besucht wurden.

Zur Bestimmung des Monates und Tages des Regierungsantrittes, respektive der Erlassung des Gesetzes der Mitregentschaft, dient der Triumph, den Tiberius nach seiner Rückkehr aus Deutschland feierte. Der Tag desselben war nach dem Pränestinischen Festkalender der 16. Jänner. Das Gesetz und damit der Antritt der Mitregentschaft des Tiberius fällt auf Grund einer Äußerung Suetons und Vellejus' einige Zeit vor dem 16. Jänner; also läuft das 15. Jahr der Regierung des Tiberius spätestens vom Anfang Jänner des Jahres 27, wahrscheinlich schon von Ende 26 an. Da aber das Osterfest des Jahres 27 das erste in der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn ist, so ist aus chronologischen Gründen der Anfang des Jahres 27 oder das Ende des Jahres 26 (779) als der Zeitmoment des Auftretens des Vorläufers mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit anzusetzen. Denn von der Taufe Jesu bis zum Osterfest vergehen höchstens 52 Tage.[2]) Ferner können wir, obzwar über die Dauer der ersten Wirksamkeit des Johannes bis zur Taufe Jesu nichts Bestimmtes gesagt ist, doch eher eine kurze als eine lange Zeit annehmen: etwa ein Monat, bis Anfang Februar oder Mitte des Monats Schebet. Daß dem so ist,

---

[1]) Jesus Christus, I, 269.

[2]) Ostern ist am 15. Nisan = 1. April. Damals war Jesus in Jerusalem (Joh. 2, 13 ff.). Die früheren Ereignisse sind: Die Taufe, dann sogleich der 40tägige Aufenthalt in der Wüste, Rückkehr zu Johannes, eintägiges Verweilen nach Joh. 1, 29; desgleichen ein Tag nach Joh. 1, 35; den nächsten Tag Antritt der Reise nach Galiläa, Joh. 1, 43; am dritten Tage Hochzeit zu Kana, Joh. 2, 1; = 45 Tage. Nach einigen Tagen (Joh. 2, 12) erfolgt dann Reise nach Jerusalem (drei Tagreisen), Joh. 2, 13. Daher im ganzen ungefähr 52 Tage.

können wir aus folgendem schließen: Zur Erzielung des großen Aufsehens, welches das Auftreten des Täufers bewirkte, bedurfte es keiner langen Zeit. Wir brauchen uns nur in die religiös gespannte und erregte Zeit mit ihrer fast nervösen Messiaserwartung hineinzudenken. Als Johannes nach dem langen Schweigen der Propheten in einer lebhaft an diese erinnernden Erscheinung in der Wüste auftritt, muß er naturgemäß sofort ein gewaltiges Aufsehen erregen. Sein Auftreten und seine Predigt wirken wie ein Funke, der in ein Pulverfaß fällt. Kein Wunder, wenn die Kunde davon sofort wie ein Lauffeuer über Stadt und Land, von Jerusalem an bis hinauf gegen Norden nach Nazareth und zum See Genesareth, eilt, wo auf die erste Nachricht davon die galiläischen Fischer ihre Netze hinwerfen und hinab an den Jordan eilen. Da braucht es nicht Monate, da genügen wenige Wochen, eine allgemeine Bewegung des Volkes nach dem Jordan hin in Fluß zu bringen. Und mehr Zeitraum brauchen auch wir nicht bis zur Taufe Jesu, denn Johannes selbst setzt seine Tätigkeit auch nachher noch fort. Die Fixierung dieses Zeitraumes zwischen dem ersten Auftreten des Johannes und der Taufe Jesu mag also vollkommen genügend erscheinen.

An die Frage dieser Zeitbestimmung schließt sich noch die kurze Frage nach dem Alter des Vorläufers bei seinem Auftreten. Sie ist annähernd mittels Lk. 3, 23 und der Vergleichung des Altersunterschiedes zwischen Jesus und Johannes, sowie der Zeit des beiderseitigen Auftretens zu bestimmen. Der Vorläufer war ein halbes Jahr älter als sein Meister und trat höchstens zwei Monate vor dessen Taufe im Jordan öffentlich auf. »Jesus selbst aber war, da er anfing, ungefähr 30 Jahre alt« (Lk. 3, 23).[1]

---

[1]) Tischendorf, Treg., W.-H.: καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος. — ἀρχ. absolut gebraucht; die notwendige Näherbestimmung ist aus dem Kontext zu ergänzen: Als er sein messianisches Amt begann. ἦν darf nicht mit ἀρχ. verbunden und dies zur Altersangabe gezogen werden, wie es die Valentinianer getan haben (Epiph. haer., l. 1, 16: λ' μὲν ἐτῶν, οὐ δὲ πλήρης, διὸ λέγει ἀρχ.). — Also nicht zu erklären, Jesus war am

Der Ausdruck »anfangend« ist nicht auf die Zeitbestimmung, sondern auf die Lehrtätigkeit des Heilands zu beziehen. Johannes war also auch nicht mehr als ungefähr 30 Jahre alt, als er sein Amt begann, oder wir können sagen: er zählte gegen 31 Jahre, als er auftrat. Wenigstens 30 Jahre mußte er nach dem Gesetze alt sein, um eine öffentliche Wirksamkeit zu beginnen. 30 Jahre war das gesetzliche Alter für die Lehrer der Synagoge.[1])

Der Ort des Auftretens des Johannes. Über den Ort des ersten Auftretens des Johannes äußern sich nur die Synoptiker, und zwar in folgender Weise: Mt. 3, 1: Johannes kam, predigend in der Wüste Judäas; Mk. 1, 4: Johannes war in der Wüste, taufend und predigend die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden; Lk. 3, 2: Das Wort des Herrn erging an Johannes in der Wüste. Gleich darauf aber heißt es bei Lk. 3, 3: Er kam in die ganze Gegend am Jordan[2]); Mt. 3, 5. 6: Es kamen zu ihm . . . die ganze Gegend um den Jordan, und sie ließen sich von ihm taufen im Jordan. Mk. 1, 5b: Die Jerusalemiter ließen sich von ihm taufen im Jordanflusse. Die erste Ortsbestimmung des Evangelisten Johannes dagegen führt uns bereits über den Jordan hinüber nach »Bethanien jenseits des Jordans, wo Johannes taufte« (Joh. 1, 28).

Anfange der dreißiger Jahre, d. h. er stand im 30. Jahre oder er hatte das 30. Lebensjahr schon vollendet. Diese Erklärung ist darum unzulässig, weil man überhaupt nicht sagt, jemand stehe ungefähr am Beginn der dreißiger Jahre (vgl. Pölzl, Lk., 77.) — Vgl. Lk. 23, 5; Apg. 1, 22; 10, 37, und die Übersetzung von Lk. 3, 23 bei Vogt S. J., Der Stammbaum Christi bei Mt. und Lk. (Bibl., Stud. XII, S. 94): »Und wirklich stammte er selber, dieser Jesus, — der zu Beginn seines öffentlichen Auftretens ungefähr dreißig Jahre zählte, er, wie man meinte, Josephs Sohn — von Heli usw.

[1]) Vgl. Kortleitner, p. 69. Vgl. Gen. 41, 46 (Josef vor Pharao).

[2]) Lk. 3, 3: ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδ.: Das hebräische כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (Gen. 13, 10f.) bezeichnet die Gegend zu beiden Seiten des Jordan, jetzt El Ghor, Depression; Johannes kam in die ganze Gegend = er durchzog die Talmulde. Dabei scheint vorausgesetzt, daß er an verschiedenen Stellen die Taufe vornahm (sieh Meyer-Weiß, Komm. zu Lk., S. 322).

Zwischen diesen Berichten besteht kein Widerspruch, sondern sie sind durch die verschiedenen Zeitansätze miteinander in Einklang zu bringen. Wir haben demnach auch beim ersten Auftreten des Johannes verschiedene Orte seiner Wirksamkeit anzunehmen.

In der Wüste von Judäa begann Johannes die Stimme des Rufenden in der Wüste erschallen zu lassen.[1]) Er verließ die Wüste nicht[2]); aber es mußte ihm doch daran gelegen sein, möglichst bald und von möglichst vielen gehört zu werden und besonders in der Hauptstadt Aufmerksamkeit zu erregen; daher haben wir den Ort des ersten öffentlichen Erscheinens wohl ziemlich nahe an Jerusalem heranzurücken. Er mußte ja zuerst Zuhörer gewinnen und die Massen sozusagen an sich locken. Da Johannes aber die Bußtaufe predigte und sie auch gleich an den sich bereitwillig zeigenden Zuhörern vornahm, brauchte er einen Ort, wo Wasser vorhanden war.[3]) Deshalb zog sich der Prediger bald mehr nach Osten, oder vielmehr er führte nach den ersten Predigten die Zuhörer aus der Wüste Juda an die grünen, lachenden Ufer des Jordan, um dort an ihnen die Bußtaufe vorzunehmen. Der Fluß bot als große Verkehrsstraße den Vorteil, daß er

---

[1]) Es ist merkwürdig, wie schnell die protestantischen Exegeten bei der Hand sind, Matthäus wegen 3, 1 gleich des Irrtums zu zeihen, wie auch im anderen Falle Lukas. Vgl. Riehm, I, 755.

[2]) Warum bleibt Johannes in der Wüste? Er geht nicht in den Vorhof zu den Priestern, obzwar ein Priestersohn, auch nicht zu den Rabbinen in die Synagoge — nein, in die Wüste hinaus muß das Volk zu ihm pilgern. So entwurzelt er sie aus ihrem bisherigen Boden, auch dem des religiösen Denkens und Tuns. — Es war eine weit verbreitete Legende, zur Zeit des Nebukadnezar sei die heilige Lade des Bundes von Jeremias in der Wüste verborgen worden; das Heiligtum werde sich jedoch in messianischer Zeit wiederfinden. (Vgl. Mt. 24, 26 nach Os. 2, 16. 14.) Kappstein, Johannes, S. 35.

[3]) Schick in Z. D. P. V., 99, S. 92, meint, in der Wüste Juda könne der Taufort nur das Wadi el-kelt gewesen sein, wo allein Wasser war. Wenn er indes schon hier als Grund des Verziehens Anschläge gegen Johannes vermutet, so ist das verfrüht, die Zeit des Auftretens zu kurz. Der Grund war ausschließlich das Vorhandensein des Wassers.

von allen Seiten her leicht zugänglich war. Von da an hielt sich der Täufer eine ziemliche Zeit fast beständig im Jordantal, und zwar, wie wir später hören werden, in der Nähe der großen Jordanfurten auf, bis er sich endlich wieder landeinwärts zog. Hier kamen alle jene vorbei, die jenseits des Jordan in Peräa wohnten, sowie jene, die von Galiläa herab nach Jerusalem zogen.

Der Jordan hatte aber auch eine heilsgeschichtliche Bedeutung. Ihn hatte der Stammvater Jakob durchschritten, als er aus fremdem Lande heimzog; durch ihn war das Judenvolk unter der Führung Josues, als es ins Gelobte Land einzog, trockenen Fußes hindurchgegangen, und vielleicht standen in der Nähe noch jene 12 Gedenksteine, die dieser zum Andenken daran hatte aufrichten lassen. Seine Wellen waren auch vor dem Mantel des Propheten Elias dienstfertig zurückgewichen, als er mit Elisäus seinen letzten Gang darüber tat (4 Kön. 2, 8) und als Elisäus auf dem Rückwege mit ihm das Wasser schlug (4 Kön. 2, 14). Im Jordan hieß der gleiche Prophet Elisäus den syrischen Heerführer Naaman siebenmal sich waschen (4 Kön. 5, 10), daß er seines Aussatzes genese; dieser tat es, und er ward sofort gesund und rein (4 Kön. 5, 14; vgl. Lk. 4, 27). Vom Jordan sollte auch der Messias kommen (Is. 40, 3ff.). Jetzt näherte sich ihm dessen Vorläufer, um seine Wasser als Symbol innerer Reinigung und Bußgesinnung über die Häupter der demütig sich neigenden Söhne Israels rieseln zu lassen.[1])

Charakteristik des Auftretens. Schon in seinem ersten Auftreten offenbart sich Johannes 1. als den Heiligen, 2. als den Propheten.

Der Ruf Gottes erging, und Johannes kam und predigte. Mutig wie ein Held, demütig wie ein Kind folgte er dem Worte des Herrn. Der Einsiedler verläßt jetzt die Wüste, geht zu den Menschen, wird ein Mann der Öffent-

---

[1]) Vgl. dazu die schönen Ausführungen von Keppler, Wander- und Wallfahrten[4], S. 292; Meschler, Leben Jesu, I[5], 185. — Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansau, H. Zschokke, 1866, S. 19ff.

lichkeit und erschüttert durch sein Prophetenwort das ganze Volk Israel.[1])

Außer seiner an den Propheten Elias gemahnenden Kleidung zeigte Johannes jedoch kein weiteres Erkennungszeichen, auch schickte er seiner Predigt keine eigene Ankündigung, wer er sei, voraus. Vielleicht war es auffallend, daß der ernste Mann sich nicht förmlich und feierlich legitimierte, nichts redete von Offenbarungen und Gesichten, nichts von einem Befehl Gottes zu seiner Sendung, wie einst die alten Propheten.[2]) Erst da er gefragt wird, bekennt er sich als die Stimme des Rufenden in der Wüste (Joh. 1, 23), übt aber von Anfang an sein ihm von Gott übertragenes Amt eines Vorläufers durch Predigt und Taufe aus, wie es der Engel Gabriel verkündet hatte (Lk. 1, 17). So hatte es auch Zacharias in seinem Lobgesang geweissagt (Lk. 1, 76), so hatten es aber auch längst die alttestamentlichen Propheten verkündet.

Johannes tritt tatsächlich wie ein alttestamentlicher Prophet auf. Die Synoptiker weisen sogleich bei der Schilderung seines ersten Erscheinens vereint auf die Prophetie des Isaias (40, 3—5) hin, während der Evangelist Johannes (1, 23) diese dem Täufer selbst in den Mund legt. Es ist die Prophetie von der Stimme des Rufenden in der Wüste. Am genauesten gibt sie Lukas wieder (3, 4. 5); verkürzt, nur den ersten Teil, führt sie Mt. 3, 3 an, und in großartiger, feierlicher Kürze leitet Markus sein Evangelium damit ein (1, 2), verbindet aber damit gleich die Prophetie des Malachias (3, 1), die der Herr selbst auf den Täufer anwendet (Mt. 11, 10), und stellt diese voran.[3])

---

[1]) Vgl. Keppler, Advents-Perikopen, S. 119.

[2]) Belser, Tübing. Qu., 1890, 373 f., weist bei dieser Gelegenheit auch auf die bisher unerhörte Demut des Täufers hin, wodurch er einzig dasteht unter den Propheten und sie alle übertrifft.

[3]) Über die Schwierigkeit bei Markus vgl. Pölzl, Markus, II, 1, S. 5. Markus stellt die Worte des späteren Propheten voran, weil sie das richtige Verständnis des Isaias bieten. Er nennt aber diesen, weil er der ältere und wichtigere ist, weil Malachias wohl auf Is. hinweist und weil die Wirksamkeit des Johannes gerade mit den Worten Is. dargestellt

Diese Weissagung von der Stimme des Rufenden in der Wüste versteht man gewöhnlich so, daß sie sich zunächst auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exile beziehe. Der Prophet hört bereits den Herold rufen: Bahnt eine Straße auf der Wüste ins Vaterland für Gott, der vor seinem Volke herziehen will! Dadurch drückt er die Gewißheit und Nähe der Befreiung aus. Aber die zeitgeschichtliche Tatsache ist nur der Hintergrund, dem der Prophet seine Bilder zur Schilderung der messianischen Erlösung entnimmt. Daher konnten die Evangelisten in der Stimme des Rufenden in der Wüste, in dem Herold, der vor dem König einherzieht, den Vorläufer des Herrn, den hl. Johannes den Täufer erkennen. Seine Aufforderung, den Weg des Herrn zu bereiten, ist nichts anderes als die Mahnung zu ernster Bußgesinnung, die erforderlich ist zur gläubigen Aufnahme des Herrn und die Ankündigung des bald nach ihm erscheinenden Messias. [1])

Schön und erhaben sind die weiteren Worte der Prophetie, welche Lukas allein anführt. In anschaulichen Bildern führen sie den Grundgedanken der Wegbereitung für den kommenden Messiaskönig aus: in der Wüste gibt es keine Wege; darum zieht der Herold mit mächtig schallender Stimme voraus, verkündet den Durchzug seines Herrn, eines gewaltigen Königs, und mahnt, in aller Eile ihm noch einen guten Weg zu bahnen durch Wegräumen aller Hindernisse, durch Abtragen der Sandhügel und Ausfüllung der Rinnsale und Täler, durch Beseitigung aller Krümmungen und Unebenheiten, damit der König würdig einziehen könne. [2])

---

wird. — Lk. 3, 4 = Mt. 3, 3 = Mk. 1, 3, während LXX τοῦ θεοῦ statt αὐτοῦ lesen. Vgl. darüber Schanz, Lukas, 160.

[1]) Vgl. P. Hildebrand Höpfl, O. S. B., Die höhere Bibelkritik, 2. Auflage, Paderborn, Schöningh, S. 139, der gleich Pölzl (Mt.-Komm.², S. 36) u. a. die Stelle als indirekt messianisch erklärt, gegen Keppler, a. a. O. 122, der sie direkt messianisch nimmt, weil angeblich die ganze Prophetie von Is. 40 an direkt messianisch ist.

[2]) Homiletisch lassen sich diese Ausdrücke ausnutzen: Tal = alles Niedrige und Unedle des Charakters; Berg = alles Hochfahrende,

Der von Markus zitierte Prophet Malachias bedient sich für seine Weissagung eines ähnlichen Gedankens, geht aber weiter und wird deutlicher; Gott selbst spricht bei ihm die Verheißung aus: Ich sende meinen Engel (Boten), daß er den Weg vor mir bereite (Mal. 3, 1). Die Stimme des Rufenden ist also von Gott gesandt, und beim Ertönen derselben steht auch schon die Ankunft des Messias unmittelbar bevor: Und alsbald wird zu seinem Tempel kommen der Herrscher, den ihr suchet, und der Engel des Bundes, nach dem ihr verlangt (Mal. 3, 1 b). Diese Prophetie erläutert also jene des Propheten Isaias.[1])

Doch sie ist nicht die einzige Beziehung zwischen Malachias und Johannes. Dasselbe Kapitel verzeichnet noch eine deutliche Parallele zwischen beiden. Malachias erhebt zum letzten Male seine Stimme und ruft zur Buße auf (Mal. 3, 7): Seit den Tagen eurer Väter wichet ihr von meinen Satzungen und hieltet sie nicht. Bekehret euch zu mir[2]),

---

Stolze, Eitle; Krümmung = alle Unwahrhaftigkeit, Unebenheit = alle Schroffheit und Härte des Charakters: Schuster-Schäfer, Handbuch zur biblischen Geschichte, II[6], 121. — Zum Bilde bemerkt Sepp-H., L. J., I[4], S. 101. 118: Nach rabbinischer Legende (cf. Bemidbar r. f. 177, 1 in Deut. 8, 15) geschahen beim Einzug der Bundeslade ähnliche Wunder: »Die Wolkensäule ging vor ihnen her, tötete Schlangen, Skorpionen und giftige Drachen, zertrümmerte Felsen, erhöhte alle Täler und machte alle Höhen niedrig und eben, wie Is. 40, 3 gesagt hat.« — Klemens von Alexandrien vergleicht in seinem Λόγος προτρεπτικός (Cohort. ad Gentes), c. 1, M. G. VIII, n. 3/4, die Wüste mystisch mit der unfruchtbaren Elisabeth: Durch die Stimme des Rufenden ist die Unfruchtbare und die Wüste nicht mehr kinderlos. Diese Unfruchtbarkeit verkündet des Engels Stimme vorher, die, ein anderer Vorläufer des Herrn, dem unfruchtbaren Weibe frohe Botschaft kündet, nicht anders als Johannes der Wüste. Durch diese Stimme wird die Unfruchtbare Mutter, die Verlassene bringt Frucht. Beide Stimmen beziehen sich auf dasselbe, nämlich Is. 54, 1 . . . . .

[1]) Vgl. Pölzl, Mk.-Komm., S. 5. Malachias bedeutet »Engel, Bote des Herrn«; daher glaubten manche, er sei ein Engel in Menschengestalt gewesen, andere meinten, es sei nur ein anderer Name für Esdras gewesen (unwahrscheinlich). Schuster-Schäfer, II[6], 949.

[2]) LXX (Swete): ἐπιστρέψατε πρός με, καὶ ἐπιστραφήσομαι πρὸς ὑμᾶς. Hebräischer Text: שׁוּבוּ = μετανοεῖτε (vgl. Cheyne, II, 2276).

so will ich mich zu euch kehren, spricht der Herr der Heerscharen. Und wegen der Halsstarrigkeit und Verstocktheit der Juden, mit der sie sprechen: Worin sollen wir uns bekehren? Worin beleidigen wir dich? Was haben wir wider dich geredet? (Mal. 3, 7. 8. 14) übt der Prophet furchtlos und unparteiisch strenge Rüge und verkündet im letzten Kapitel den kommenden Tag des Gerichtes, die Ankunft des Messias und seines Vorläufers, des Elias, zu diesem Gerichte. Sein Ruf verklang, seine Mahnung und Drohung kam in Vergessenheit; mit ihm verstummte das Prophetentum, die Verzerrung der Messiasidee ließ den Ruf zur Bekehrung und inneren Umwandlung unnötig erscheinen. Da kommt Johannes und beginnt mit demselben Ruf, förmlich mit dem Kapitel, womit Malachias geschlossen hatte, wie wir bald sehen werden. Auch mit der Bußpredigt des Jeremias (3, 21—25), des Ezechiel (18, 31. 32), des Daniel (9, 3—5) hat die Bußrede des Vorläufers Ähnlichkeit.

Wie in seinen Worten ist Johannes in seinem ganzen Wesen ein alttestamentlicher Prophet. Das sagt schon seine ganze äußere Erscheinung. Speziell das rauhe, härene Gewand und der Ledergurt konnte die Juden an jenen erinnern, den Malachias als den Vorboten zum Weltgericht des Messias schildert, jenen, den seinerzeit der König Ochozias aus der Beschreibung seines Gewandes und Gürtels sofort erkannte, so daß er ausrief (4 Kön. 1, 8): Das ist Elias, der Thesbiter! — Es wäre gut gewesen, wenn sich alle an Elias erinnert hätten; sie hätten dann nicht, wie der Heiland sagt (Mt. 17, 11. 12; 11, 14; Mk. 9, 11. 12), mit ihm gemacht, was sie wollten.

Der Gürtel des Predigers konnte die Zuhörer aber auch an jenen (leinenen) Gürtel des Jeremias erinnern, den jener in seiner Prophetie auf Geheiß Gottes nicht waschen durfte, und als er schmutzig geworden, in einer Felsenritze am Euphrat[1]) verbergen mußte, daß er dort verfaule (Jer.

[1]) W. Neumann verlegt (mit Schick) in einem Aufsatze in der Österr. Vierteljahrsschrift f. kath. Theologie, X, S. 11 f., diesen Ort, da es

13, 1. 4). Er ward so zum Symbol der dadurch geweissagten Gefangenschaft des Volkes, er, der sonst die Treue Gottes sinnbilden sollte (Jer. 13, 11): »Denn wie der Gürtel an die Lenden des Mannes sich schließt, so schloß sich fest an mich das ganze Haus Israel und Juda, spricht der Herr, daß sie mein Volk seien und mir zum Ruhm, Lob und Preis würden: aber sie hörten nicht auf mich!«

Es ließen sich noch manche Berührungspunkte und Anklänge an die prophetischen Vorgänger des hl. Johannes auffinden. Das Gesagte mag genügen, um das Auftreten des Vorläufers als Propheten zu charakterisieren. Und weil sich Johannes durch lange Vorbereitung dazu geheiligt hat, übt er auch die Wirkung der großen alttestamentlichen Propheten aus. Darum entsteht denn auch die mächtige Bewegung, die sein Auftreten alsbald hervorrief. Sie war jedoch, wie schon die Prophetie von der Stimme des Rufenden anzeigt, nur Mittel zu einem höheren Zweck, zur Vorbereitung des Volkes auf die Aufnahme des bald erscheinenden Messias. Wie aber sollte das Volk zu einem wohlbereiteten umgestaltet werden? Durch die zweifache Tätigkeit des Täufers: seine Bußpredigt und seine Bußtaufe. Davon in den nächsten Kapiteln.

4. Kapitel. Des Johannes Predigttätigkeit.

(Mt. 3, 1. 2. 5. 7—12; Mk. 1, 4—7; Lk. 3, 3—14.)

Die Predigttätigkeit des Vorläufers, die erste Betätigung in seinem Berufe, bereitet dem kommenden Messias auf zweifache Weise den Weg: 1. durch Aufforderung zur Buße, 2. durch den direkten Hinweis auf den Kommenden. Die Besiegelung beider Richtungen ist die Bußtaufe.

---

nicht wahrscheinlich sei, daß Jeremias so weit gewandert, in das Wadi Fâra, zu dem der Weg über Anâta (Anachot) führt, wo man dem Verfasser auf seiner damaligen Forschungsreise das Haus des Urmia zeigte. Wadi Fâra wurde in christlicher Zeit von Mönchen und Nonnen bewohnt und ist der Oberlauf des Wadi Kilt, welches Neumann für den späteren Taufort des hl. Johannes hält.

1. Tuet Buße!

Vorauszuschicken ist die Bemerkung, daß über die Bußpredigt nur die Synoptiker sich äußern, ferner, daß außer der kurzen Notiz: »Er predigte die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden«, Markus nichts über die eigentliche Bußpredigt, sondern nur die Verkündigung des nahenden Messias berichtet. Das erste und vorzüglichste, was die Synoptiker über das Auftreten des Täufers anführen, ist seine Bußpredigt: Tuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe! Das ist die allgemeine Charakteristik und Inhaltsangabe seiner Predigttätigkeit. Erst im weiteren Verlaufe, nach der Erzählung des Eindruckes seiner Predigt, geben uns Matthäus, am ausführlichsten Lukas (Markus geht gleich zum Bericht der Taufe des vorausgesagten Stärkeren, des Heilandes über) sozusagen einzelne Skizzen dieser Predigt des Vorläufers. Wir haben also einen allgemeinen und einen besonderen Teil zu unterscheiden. So scheint es überhaupt auch der Zeit nach der Fall gewesen zu sein. Zuerst, da Johannes eben die zufällig des Weges an ihm Vorüberkommenden anrief, konnte er im allgemeinen nichts anderes predigen als: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe! Als in der Folge sich die Masse des Volkes und die voneinander ziemlich deutlich geschiedenen Stände desselben bei ihm einfanden, empfahlen sich zur Erzielung größeren Eindruckes die detaillierten Standespredigten. Wir haben also eine durch die Zeitumstände gegebene Entwicklung seiner Lehrweise zu bemerken.

Kurz und bündig wird das Thema der allgemeinen Predigt angegeben: Tuet Buße[1]), denn das Himmelreich

---

[1]) Μετανοεῖτε! μετά-νοῦς = den Sinn ändern, i. e. poenitet me, Jon. 3, 9, in melius muto, animum emendo, detestans peccata (Grimm). Der Ausdruck schließt in sich: Erkenntnis und Bekenntnis des bisherigen Sündenlebens, Reueschmerz darüber und das Bestreben, es durch Bußwerk zu sühnen und ein neues Leben zu beginnen (vgl. Pölzl, Mt.-Komm.[2], S. 35.) — Cornel. a Lapide zerlegt poenitentia in poenae — tententia (wahrscheinlicher ist tenentia [tenere] als Wurzel).

ist nahe! Dieses Wort enthält einerseits die Aufforderung, anderseits die Motivierung der Buße. Die Forderung der Buße konnte sehr kurz sein; sie wurde durch die ganze Erscheinung des Predigers kräftig unterstützt; vgl. Jerem. 4, 8: Ziehet härene Kleider an, weinet und heulet. An die alten Propheten erinnernd, war er selbst ein sprechendes Beispiel und eine laute Bußmahnung. Nun kam noch sein mächtiges Prophetenwort[1]) hinzu.

Hier erinnern wir uns der zahlreichen ergreifenden Bußpredigten im Munde der alttestamentlichen Propheten, die seit Elias nimmer verstummten, bis sie selbst schwiegen. Wie oft hatte Jeremias gerufen (3, 22; vgl. 4, 14; 18, 11): So bekehret euch, ihr abtrünnigen Kinder! Wasche dein Herz rein von Bosheit, Jerusalem, daß du gerettet werdest! Ezechiel (18, 31. 32; 33, 11): Werfet von euch alle eure Übertretungen . . . . bekehret euch und lebet, denn warum wollt ihr sterben, Haus Israel? Buße predigend war einst Jonas durch das volkreiche Ninive gezogen, aber ohne etwas anderes zu sprechen als (Jon. 3, 4): Noch 40 Tage, und Ninive geht unter! Und welchen Erfolg hatte sein Ruf gehabt! Die ganze Stadt legte Trauerkleider an, und König und Bettler, Mensch und Tier mußten fasten. Die Niniviten taten Buße (Mt. 12, 41).

Die Bußpredigt war in der verderbenschwangeren Zeit vor dem Exil förmlich der Prüfstein zur Unterscheidung der wahren und falschen Propheten geworden. Die Pseudopropheten charakterisiert Jeremias, indem er in den Klageliedern (2, 14) sagt: »Deine Propheten erschauten dir Lüge und Torheit und enthüllten deine Missetaten nicht, dich zur Buße zu bewegen, sondern erschauten dir fälschlich Angenommenes, wodurch du vertrieben wardst.«

Durch seine ernsten Bußworte offenbart sich Johannes als echten, rechten Propheten und Nachfolger derselben in

[1]) Seine Predigttätigkeit gibt die Erfüllung der Worte des Engels, Lk. 1, 16. 17, und ist auch im Benedictus (Lk. 1, 77) vorhergesagt.

der Schärfe und Macht seiner Predigten.[1]) Wie wir schon gesagt haben und wie die Drohpredigt an die Pharisäer noch näher zeigt, knüpft der Vorläufer fast auffallend an die zwei letzten Kapitel des letzten Propheten an, der ihn ebendort als Vorläufer geweissagt hatte. Was aber jene nur mittelbar und in entfernter Weise anstrebten, das war des Johannes eigentlicher Zweck und unmittelbare Sendung, die Erfüllung des Engelswortes (Lk. 1, 16. 17): daß er die Gesinnungen der Väter auf die Söhne bringe und die Ungläubigen zur Bußgesinnung und Gerechtigkeit, um dem Herrn ein wohlbereitetes Volk zu schaffen.

In den besonderen Standespredigten gab Johannes der allgemeinen Forderung und Aufmunterung zur Buße eine praktische Anwendung. Die Evangelisten, vor allen Lukas, geben uns einige Proben daraus.[2]) Ehe wir näher darauf eingehen, müssen wir vorerst einen Blick auf die Zuhörer des Täufers werfen.

Im allgemeinen ist es die Masse des gewöhnlichen Volkes, die auf den ersten Ruf des Predigers, von Erwartung und Neugierde getrieben, in die Wüste und zum Jordan eilt. Das berichten übereinstimmend alle drei Synoptiker: Es ging zu Johannes die ganze Gegend von Judäa (Mk. 1, 5; Mt. 3, 5), besonders die Gesamtheit[3]) der Bewohner von Jerusalem (Mt. 3, 5; Mk. 1, 5), ferner die Leute der ganzen nächsten Umgebung zu beiden Seiten des Jordan[4]) (Mt. 3, 5), so daß das Jordantal, wie schon lange nicht mehr, große Volksscharen (Lk. 3, 7. 10. 15. 21)[5]) am Jordan versammelt sah.

Aber in dieser großen Schar machen sich bald, zumal ja die Hauptstadt ein bedeutendes Kontingent dazu beistellt, einzelne Klassen bemerkbar: zuerst, wie Matthäus

---

[1]) Über den Zusammenhang der Aufgabe Johannes' mit der der Propheten vgl. auch: Schanz, Komm. z. Lukas-Ev., S. 155.

[2]) Vgl. Lk. 3, 18: Multa quidem et alia exhortans evangelizabat (imperf.) populo.

[3]) Jerosolyma Mt., Jerosolymitae universi Mk.

[4]) Ἡ περίχωρος, el Ghor. [5]) Ὄχλοι, turbae; λαός, populus Lk. 3, 15. 21.

und Lukas erzählen, die Pharisäer und Sadduzäer; erstere konnte Johannes wohl an ihren auffallend breiten Fransen und langen Quasten der Oberkleider (vgl. Mt. 23, 5), den äußeren Abzeichen ihrer Scheinheiligkeit (vielleicht auch an den größeren Denkzetteln an Stirn und Arm), letztere an ihrer eleganteren Kleidung erkennen. Diese kamen ziemlich zahlreich (Mt. 3, 7).

Durch ihre Uniform und Waffen unterschieden sich ferner deutlich die Soldaten (Lk. 3, 14); Lukas sagt nicht, was für Soldaten es gewesen seien; daß es römische waren, ist nicht leicht anzunehmen; ebensowenig darf man an bloß jüdische Polizeisoldaten denken (Godet). Es bleibt daher nur die Annahme, daß es Soldaten des Herodes Antipas waren; das bekannte Felsenschloß Machärus lag übrigens nicht weit von hier und hatte sicher eine ziemlich zahlreiche Besatzung.[1])

Ferner sind hier noch (Lk. 3, 12) die Zöllner genannt, die sich auf die Kunde von der Predigt des Johannes, durch seinen Bußruf erschreckt (Beda), einfinden.[2]) Es waren meist niedrige, unangesehene Leute, die an den Toren und Wegen die Zölle eintrieben.[3]) Bei den Juden waren sie, da

---

[1]) Seit der Makkabäerzeit hatten die Juden ein stehendes Heer und zahlten den Truppen regelmäßigen Sold. Johannes Hyrkan zog zuerst fremde Söldner ins Land und verstärkte dadurch seine Truppen (Antt. XIII, 8, 4). Zur Zeit Herodes des Großen dienten viele Germanen und Gallier im jüdischen Heere (Antt. XVII, 8, 4; B. J., I, 33, 9), besonders als königliche Leibwache. S. Riehm, I, 862 f.

[2]) Beda Ven., In Luc. Expos., l. 1, c. 3. (M. L. XCII, 354): Welche Gewalt des Johannes Rede hatte und wie sie die Herzen der Zuhörer erschütterte, geht daraus hervor, daß er auch Zöllner und Soldaten bewog, an ihr Heil zu denken.

[3]) Die Zölle standen nicht unter dem Prokurator, sondern wurden um einen bestimmten Preis von den römischen Rittern, in Palästina auch von den Juden, die eine ähnliche Stellung wie diese einnahmen, gepachtet; diese waren die eigentlichen publicani, also vielmehr Generalpächter. Die gewöhnlich publicani Genannten sind die τελῶναι, die Zolleinnehmer; vgl. Lk. 19, 2, Zachäus: ἀρχιτελώνης. Vgl. Kortleitner, Arch., 351. Sepp, L. J., 98, weist auf die nahe Zollstatt bei Jericho, Um Gafer, hin, wo auch Zachäus seinen Sitz hatte.

sie die Steuer oft mit Gewalt und ungerechterweise einhoben, aufs beste gehaßt und werden auch in der Heiligen Schrift mit den Sündern auf eine Stufe gestellt (Mt. 9, 10 f.; 11, 19; Mk. 2, 15; Lk. 5, 30; 7, 34; 15, 1 mit den ἁμαρτωλοῖς; Mt. 21, 31 mit den πορναῖς; Mt. 18, 17 mit den ἐθνικοῖς).

Nach dem Ausspruche des Herrn selbst (Mt. 21, 32) waren es neben den Zöllnern endlich noch meretrices, verlorene Dirnen, die sich unter dem Volke bei Johannes einfanden; von diesen wie jenen sagt der Heiland, sie hätten Johannes geglaubt und Buße getan, im Gegensatz zu den hochmütigen Pharisäern. Von Lukas sind die letzten nicht erwähnt, auch keine Anrede des Täufers an sie.

So gab es denn wirklich in der Jordansau ein buntes, lebhaftes Bild von dieser Menschenmenge, die, Tag um Tag einander ablösend, sich um den Prediger scharte und sein Wort vernehmen wollte. Seines Amtes aber waltete der Prophet in ausgiebiger Weise.

Die erste Standesunterweisung, scheint es, ist an die Adresse der zahlreich herankommenden Pharisäer und Sadduzäer gerichtet. Sie bieten durch ihr bloßes Erscheinen, da sie nicht in der ehrlichen Absicht kommen, Buße zu tun und sich taufen zu lassen[1]), dem Täufer Anlaß zu einer kraftvollen und eindringlichen Strafrede[2]): »Otterngezücht, wer hat euch gelehrt, dem bevorstehenden Zorne zu entrinnen?« Ein hartes Wort, an Prophetenstrenge erinnernd! Es ist eine offene Kriegserklärung gegen den heuchlerischen und verderbten Pharisäismus und den völlig entarteten Sadduzäismus. Die alttestamentliche Redeweise bezeichnet die Otter, die Schlange, seit ihrer Rolle im Paradiese (Gen. 3, 1. 4. 13) als Trägerin der Sünde und

---

[1]) Nach Lk. 7, 30 ist es gewiß, daß sich die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht taufen ließen. Mit dem Auftreten Johannes des Täufers, sagt Friedländer (S. 98 f.), kam es zum offenen Kampfe zwischen den Am-haarez und den Pharisäern, in welchem die ersteren die ungestümen Angreifer waren (?).

[2]) Und zwar nicht nur einmal, sondern öfters: ἔλεγεν imperf.

Bosheit, als das Bild von schlauen, gefährlichen und verbrecherischen Menschen. So heißt es im Ps. 57, 5: Ihr (der Sünder) Wüten ist gleich dem einer Schlange, einer tauben Natter, die ihr Ohr verstopft (vgl. Job 20, 16; Is. 14, 29 b; 59, 5). Das Gezücht der Ottern bedeutet demnach die den Vorfahren an Bosheit und Verschlagenheit gleichkommenden Epigonen.[1])

Bei diesen Worten könnte man versucht sein zu fragen: Ist das nicht von Seite des Johannes etwas gar zu hart und strenge gewesen? Hätte er sie nicht lieber durch liebevolle und milde Bußmahnung gewinnen sollen? Dadurch mußten die Pharisäer in ihrem Ehrgefühl und ihrer Empfindlichkeit aufs tiefste gekränkt und von ihm abgestoßen werden. Indes dürfen wir dem gottgesandten Propheten schon einen weiteren und tieferen Blick zutrauen: er kannte sie bis ins Herz hinein, diese würdigen Söhne ihrer halsstarrigen Väter; er wußte, daß sie zu sehr in ihr Heiligkeitsbewußtsein, das mit äußerer Gesetzes- und Werkheiligkeit sich zufrieden gab, verbohrt waren, daß sie von vornherein von innerem Sinneswandel, von einem reumütigen »mea culpa« nichts wissen wollten. Übrigens bediente sich auch der Heiland selbst der Ausdrucksweise seines Vorläufers (Mt. 12, 34; 23, 33) und gibt ihm dadurch recht und bestätigt sein Urteil.

Dieses Otterngezücht weist Johannes also auf das sicher kommende, unfehlbar über sie ergehende Gericht, den kommenden Zorn, hin.[2]) Der Hinweis auf das Strafgericht Gottes war bei den alttestamentlichen Propheten stets die Bekräftigung ihrer erschütternden Bußpredigten, wie wir aus den schon angeführten Stellen leicht ersehen können. Dieses Moment fehlt also auch hier nicht. Darunter

[1]) Sepp, L. J., I, 116, führt dazu Pesach 57 an, wo die Verwünschung ergeht: Wehe dem Hause Hannas wegen ihres Schlangengezisches! Sepp vermutet im Prädikat »Otterngezücht« eine Anspielung auf die Schleichwege eben jenes eigentlichen Hauptes der Synagoge.

[2]) Vielleicht im Zusammenhang mit dem Bilde vom Brande der Stoppeln, die im Herbst angezündet werden, wobei die darin verborgenen schwarzen Reptile zischend davonfahren (Sepp, l. c. 94 f.).

ist augenscheinlich das messianische Gericht mit seinem schrecklichen Strafurteil über die Bösen zu verstehen, wie es z. B. Mal. 4, 1 ff. schildert: »Sieh, es wird kommen der Tag, der Tag des Herrn, der große und furchtbare, entflammt wie ein Ofen, und alle Hoffärtigen und alle, die Bosheit üben, werden wie Stoppeln werden; der kommende Tag entzündet sie . . . und läßt ihnen weder Wurzel noch Zweig.« Ganz ähnlich erschaut Johannes prophetisch das Schicksal des unbußfertigen Volkes, das sich nach der Verwerfung des Messias an ihm sicher erfüllen wird. Es ist eine rhetorische Frage, die keine Antwort heischt, sondern nur um so nachdrücklicher den Angeredeten die Wahrheit vor Augen stellen will, daß sie bei ihrer gegenwärtigen sittlichen Verfassung dem kommenden Strafgerichte ganz sicher nicht entrinnen werden.[1]) Das einzige Mittel, das ihnen erübrigt, dem Untergange zu entrinnen, ist würdige Buße, die Johannes als Folgerung gezogen wissen will: Bringet also würdige Früchte der Buße!

Aber der Täufer weiß nur zu gut, daß auch seinem Donnerwort gegenüber das alte Vorurteil der Juden, zumal der Pharisäer und Sadduzäer, wie eine Mauer steht: Wir sind ja Kinder Abrahams, und als solche müssen wir des ihm verheißenen messianischen Segen teilhaftig werden; wozu sollen wir Buße tun? Darum gilt sein zweiter Angriff diesem Wahne, der nicht nur im stillen (Mt. 3, 9), sondern vielleicht auch im lauten Denken der Betroffenen zum Ausdruck kam (Lk. 3, 8), wie ihn ja auch später der Heiland selbst zu hören bekam (Joh. 8. 39): Sagt nicht unter euch: Zum Vater haben wir Abraham. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken! Auch diese Antwort läßt an Nachdruck und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.[2])

---

[1]) Nähere und verschiedene Erklärung der Frage s. Pölzl, Komm. z. Mt.², S. 39.

[2]) Damit bezeichnet Johannes als eigentümliche Sünde die Zuversicht auf die fleischliche Abstammung von Abraham, die, jede Sinnesänderung abweisend, die Seligkeit nicht als Gnade, sondern als Schuld

Die bloß leibliche Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams nützt auch gar nichts und ist vor Gott nichts weniger als ein Privileg, an das er sich halten müßte; denn er kann seine Verheißungen ebensogut wie an euch an diesen Steinen[1]) verwirklichen. In seiner Allmacht kann er auch aus diesen wahre Nachkommen Abrahams erwecken und ihnen den messianischen Segen zuwenden. Mit anderen Worten sagt der Heiland den Pharisäern auf dieselbe Einrede (Joh. 8, 39) dasselbe: Wenn ihr Söhne Abrahams seid, tut die Werke Abrahams; erst dadurch werdet ihr wahre Söhne Abrahams. Auch hier kann man indirekt folgern: Darum werdet ihr vom Heile ausgeschlossen werden.

Mit dieser Mahnung zur Buße, die notwendig ist, läßt es Johannes aber nicht bewenden: das Gericht wird nicht nur unfehlbar, sondern auch bald über alle ergehen. Bringet also, bedeutet er den Pharisäern und Sadduzäern, auch bald würdige Bußfrüchte! Die Früchte führen auf den Vergleich mit dem Baume; wohl ihm, wenn er gute, wehe ihm, wenn er schlechte Früchte bringt! Ein jeglicher Baum, der keine guten, d. h. entweder gar keine oder aber schlechte Früchte bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen werden[2]) (Mt. 3, 10; Lk. 3, 9a).

---

einfordert. . . . Johannes hatte die Sekten in ihrer letzten Ausartung vor sich. Vgl. Meschler, I[5], 186. Daß es aber »Diasporageist« war, der aus dem Täufer sprach, daß diese »Losung, mit der er auftrat, daß alle Menschen unterschiedslos, ob von jüdischen oder heidnischen Eltern abstammend, erlöst werden können, jüdisch-hellenistischer Eigenbau war« (Friedländer, a. a. O. 99), ist eine unbewiesene Behauptung »freier« Forschung.

[1]) Vgl. Is. 51, 1: Schaut auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid, schaut auf Abraham, euren Vater (s. Z. n.-t. W., II, 1901, 343f.). — Lapides isti: S. Hier. Comm. in Mt., l. I, c. 3, M. L. XXVI, 18: Lapides ethnicos vocat, propter cordis duritiam. Lege Ezech. 36, 26 . . . in lapide duritia, in carne mollitudo monstratur. — Vielleicht deutete Johannes dabei auf die von Josue einst am Ufer errichteten und wohl zum Teil noch vorhandenen zwölf Gedenksteine hin. Vgl. Schuster-Schäfer, II[6], 122; — Selbst, I, 440; Mislin, III, 193.

[2]) Das Präsens der Verba im griechischen Text zeigt das unmittelbar bevorstehende Gericht an.

Christus der Heiland macht auch diese Worte seines Vorläufers in der Rede gegen die falschen Propheten (Mt. 7, 19) zu den seinigen. Aber diese Straffrist ist nur mehr eine kurze: schon liegt die Axt an der Wurzel der Bäume, die Strafe wird bald hereinbrechen. — Unter der fällenden Axt[1]) ist entweder die durch die Ankunft des Messias erfolgende Scheidung der Geister, das messianische Gericht oder überhaupt der Messias[2]) zu verstehen. Christus ist nach der Weissagung des Simeon (Lk. 2, 34) zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel gesetzt und zum Zeichen, dem man widersprechen wird. Die ihm widersprechen, die Ungläubigen und Unbußfertigen, werden fallen, und er wird sie zermalmen durch sein Strafgericht. Unter dem messianischen Strafgericht ist zunächst die Verwerfung Israels zu verstehen, die es sich durch die Verwerfung seines Messias zuzog; die äußere Besiegelung fand sie in der Zerstörung Jerusalems. Da fraß in der Tat das zerstörende Feuer die fortgeworfene Spreu und die Stoppeln auf. Dieses Feuer ist ein schwaches Abbild jenes unauslöschlichen Feuers, in welchem jene Unbußfertigkeit ihre endgültige Bestrafung findet (Mt. 3, 12).[3])

---

[1]) Vgl. S. Hier. Comm. in Mt., l. 1, c. 3 (M. L. XXVI, 18): Praedicatio sermonis evang. securis nominatur, iuxta Jeremiam proph. (46, 22), qui verbum Domini securi comparat caedenti petram.

[2]) S. Gregorius M. Hom. XX in Evang. n. 10 (M. L. LXXVI, 1520): Arbor huius mundi est genus humanum. Securis autem Redemptor noster, qui velut ex manubrio et ferro tenetur ex humanitate, sed incidit ex divinitate. Non iuxta ramos, sed ad radicem: malorum filii sunt rami; tota progenies cum parente, infructuosa arbor a radice abscissa est, . . . ne jam — soboles succrescat. — Sepp, a. a. O. S. 94 f., bezieht Is. 9, 14 hierher und übersetzt: Der Herr haut Israel ab mit Ast und Stumpf an einem Tag. (Allioli nach Vulg.: Haut von Israel Kopf und Schweif. Aber auch LXX hat z. St.: κεφαλὴν καὶ οὐράν). Aber deswegen ist das Beil doch noch nicht »ein bedeutsames Attribut des Täufers«.

[3]) S. Hier., L. VII in Ezech., c. 21 (M. L. XXV, 244), weist bei Mt. 3, 10 auf Ezech. Kap. 21 hin: Ez. primum dixerat; Vaticinare, vel stilla ad Austrum . . .; et ad saltum Meridianum . . . secundo ponitur manifestius, saltum Merid. esse Jerusalem; et omnes infructuosas arbores, ad quarum radices securis posita sit, intelligi habitatores eius, gladiumque interpretari pro incendio.

Der Gedanke an das bald kommende Gericht erinnert den Täufer an die Person des Messias-Richters selbst; er vergleicht daher im Anschluß daran seine Bußtaufe mit dessen Geistestaufe, seine Niedrigkeit mit dessen Hoheit, und schildert ihn selbst als den Weltenrichter. Er wird das angedrohte Gericht vollziehen (Mt. 3, 12; Lk. 3, 17); Johannes erschaut ihn schon im Geiste, wie er Gute und Böse sichtet und scheidet: seine Wurfschaufel ist in seiner Hand; und er wird reinigen seine Tenne und sammeln seinen Weizen in die Scheuer, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer. Diese Prophetie kleidet sich in eine Bildrede, welche den Vorgang bei der Getreide- beziehungsweise Weizenernte im Orient darstellt.[1])

Auf einem ebenen, freien, kreisförmigen Platze von festgestampftem Lehmboden, der Tenne, die vom Winde gut bestrichen werden kann, werden die Garben zusammengetragen und entweder durch Ochsen ausgetreten oder mit Hilfe von Dreschschlitten, die mit Gewichten beschwert sind, ausgedroschen; von den Körnern ist dann noch mit Hilfe des Windes die Spreu zu scheiden (Ruth 3, 2; Is. 30, 24; Jerem. 4, 11; Os. 13, 3; Dan. 2, 35). Dazu diente die Wurfschaufel, ein gabelförmiges Instrument von Holz, womit man das Getreide gegen den Wind warf. Die guten, schweren Körner fliegen am weitesten, die leichten nur halbwegs, während die Spreu vom Winde nach rückwärts geführt wird. Also ein treffliches Bild der Scheidung und Sonderung der Menschen durch den Messias.[2]) Johannes scheint auch auf die Drohung Jerem. 15, 7 anzuspielen: Ich will mein Volk, das von seinen Wegen sich nicht bekehrt, mit der Wurfschaufel zum Lande hinausworfeln, und Os. 13, 3: Sie sollen sein wie Spreu, die der Sturm von der Tenne weht.[3])

---

[1]) Vgl. Hagen, Lex. Bibl., I, 167, 380. Riehm, H.-W., I, Ackerbau. — Sepp, L. J., I, 117.

[2]) Διακαθαρίζειν, permundare, durch und durch säubern.

[3]) In Z. n.-t. W., II (1901), S. 343f., teilt G. Klein, Stockholm, eine interessante Parallele zu Mt. 3, 12, Lk. 3, 17 mit: Midr. Gen.

Das Getreide wurde meist gleich in der Nähe der Tenne in unterirdischen, trockenen Gewölben (ἀποθήκη) aufbewahrt, die Spreu aber, wozu auch alle kernlosen Teile des Halmes und die ausgeklopfte Ähre gerechnet wurden, wurde entweder auf dem Felde noch verbrannt oder als Feuerungsmaterial für die winterliche Jahreszeit aufgehoben. Die im Bilde veranschaulichte Wahrheit der Bußpredigt ist die: der kommende Messias wird als Worfler die Menschen des alttestamentlichen Gottesreiches einer genauen Sichtung unterwerfen. Nur die Bußfertigen werden in der Prüfung bestehen, nur sie in die Scheuer des neutestamentlichen Messiasreiches aufgenommen, die Unbußfertigen aber als unbrauchbar dem ewigen Feuer der Hölle überantwortet werden.

Damit ist zugleich die alttestamentliche Idee von Gott als dem strengen, unerbittlichen Vergelter, und

---

rabba Par. 83 enthält folgende Parabel: Stroh, Stoppeln und Spreu gerieten einmal mit einander in Streit; ein jedes behauptete: Um meinetwillen ist das Feld besät worden. Da sprach der Weizen: Wartet nur, bis ihr auf die Tenne kommt; da wird es sich zeigen, um wessentwillen das Feld besät worden ist. Sie wurden auf die Tenne gebracht, und der Hausherr kam, um zu windschaufeln. Die Spreu entführte der Wind, das Stroh nahm er und warf's auf die Erde, die Stoppeln verbrannte er, den Weizen aber speicherte er auf, und wer ihn sah, warf ihm Küsse zu, denn so heißt es im Ps. 2, 12: Küsset das Getreide (so wird בר gedeutet!). — So verhält es sich mit den Völkern der Welt. Ein jedes sprach, ich bin die Hauptperson, und meinetwegen ist alles geschaffen worden. Da sprach Israel: Wartet, bis der Tag der Ernte kommt, von dem es heißt (Mal. 3, 19): Denn sieh, der Tag kommt, brennend gleichwie der Ofen, und es werden alle Übermütigen, alle, die Frevel geübt, wie Stoppeln sein, und sie wird entzünden der kommende Tag, spricht der Ewige der Heerscharen, der ihnen nicht wird zurücklassen Wurzel noch Ast . . . . An den Heiden wird sich dann erfüllen Is. 41, 16: Ein Wind zerstreut sie, der Sturm zerstiebt sie; an Israel dagegen: Du aber frohlockst im Ewigen, rühmst dich des Heiligen Israels. — Daß dem Täufer diese Parabel vor Augen schwebte, ist sehr zu bezweifeln. Dazu müßte erst feststehen, ob die Parabel wirklich älter als Johannes ist. Im Gegenteil, da die Rabbinen die Lehrweise Jesu, die Parabelreden, nachahmten, ist es eher wahrscheinlich, daß sie diese nach Johannes dichteten, und wenn nicht das, so ist sicher Malachias ihr Vorbild. Auch weist die antichristliche Auslegung von Ps. 2, 12 nicht undeutlich auf hineingelegte Tendenz!

Furcht als das Motiv des sittlichen Handelns festgehalten. Allein Johannes zeigt einen Fortschritt in der Richtung des neutestamentlichen Standpunktes durch Hinweis auf das Himmelreich und die Bußgesinnung als notwendige und unerläßliche Bedingung des Eintrittes in dasselbe. Hierdurch hat Johannes eine tiefere Einsicht in das sittlichreligiöse Verderben seines Volkes und eine klarere Erkenntnis der zur Abhilfe erforderlichen Mittel gezeigt als seine Vorgänger im Prophetenamte.[1]) Bei aller Lebhaftigkeit der Schilderung des bald eintretenden Gerichtes existiert dennoch zwischen der Anschauung des Täufers und der Evangelisten bezüglich des Eintrittes derselben kein Gegensatz[2]), denn das verheißene messianische Reich und Gericht sieht Johannes deswegen nicht mit einem Schlage kommen, sondern er sieht nur den Abschluß der Wirksamkeit des messianischen Reiches mit dem Verlaufe des messianischen Gerichtes ähnlich wie der Heiland in der Weissagung des letzten Gerichtes, in einem Bilde.

Man kann sich denken, daß dieser Ausblick auf das furchtbare Gericht, wenn auch zunächst an die Adresse der Pharisäer und Sadduzäer gerichtet, auf alle Zuhörer einen erschütternden Eindruck gemacht haben muß. Dieser ist nur bei Lukas geschildert, daher dessen weiterer Bericht hierher anzureihen; denn Matthäus schließt hier die Taufe Jesu an; Lukas hat den Satz vom Gerichte erst an die Antwort des Johannes auf die stille Frage des Volkes geknüpft, ob er vielleicht gar der Messias sei (Lk. 3, 10). Und es fragten ihn nun die Scharen: Was sollen wir also tun, um gute Früchte der Buße zu bringen und dadurch dem kommenden Zorne zu entgehen?[3]) Auf die konkrete Frage gibt Johannes eine konkrete Antwort, in-

---

[1]) Belser, Tübing. Qu., Sch., 1890, S. 376. [2]) Vgl. Riehm, I, 755.

[3]) Vgl. (ohne uns auf den Standpunkt Reschs bezüglich des »Urevangeliums« zu stellen) Resch, Logia Jesu, S. VII, wo zur Frage noch der Zusatz steht (Λ 1, 13): ἵνα σωθῶμεν. — Nach Resch war unter jenen Zöllnern auch Nathanael = Matthäus (?), und in der Einleitung zum Urevangelium hätte man dessen persönliche Erinnerung zu suchen (?).

dem er durch ein bestimmtes Beispiel nichts anderes als Werke der Nächstenliebe fordert: Wer zwei Röcke hat, gebe dem, der keinen hat; wer Speise hat, tue ähnlich. Die Erklärung des Wortes »Rock«[1]) zeigt, daß manche nicht in der Lage waren, diesen Befehl wörtlich auszuführen. Denn in der Regel hatte der Israelite nur einen Rock, bloß Vornehme oder Reisende trugen zuweilen zwei Röcke, doch galt dies immer als Luxus. Wenn daher auch das Gebot bezüglich der Speise wörtlich zu nehmen ist, so wollen doch beide Beispiele nur den allgemeinen moralischen Satz veranschaulichen: Übet werktätige Nächstenliebe.[2])

Eine besondere Antwort erbaten sich die reumütigen Zöllner, die wohl nach alledem dasselbe Lob verdienen wie ihr vom Heiland selbst als Beispiel demütiger Bußgesinnung vorgestellter Genosse im Gleichnis von dem Pharisäer und dem Zöllner (Lk. 18, 11 ff.). Vielleicht standen sie auch anfangs nur von ferne und wagten sich erst später, als Johannes in milderem Tone die Bußfertigen belehrte, in seine Nähe. Ihre Bescheidenheit und Ehrerbietigkeit zeigt die Anrede: Meister. Im Vergleiche zu den Pharisäern und Sadduzäern erfahren sie, wie wohl überhaupt das gewöhnliche Volk, eine fast auffallend milde Behandlung. Der Täufer setzt eben bei ihnen nicht die böse Absicht und Verstocktheit der ersteren voraus und

---

[1]) כְּתֹנֶת χιτών, tunica, Unterkleid, hemdartig, aus Wolle oder Linnen, mit kurzen Ärmeln, vom Hals bis zum Knie, später bis zu den Knöcheln reichend. Wer bloß die Tunika anhatte, wurde als nackt bezeichnet (vgl. Joh. 21, 7). Sie wurde mit dem Gürtel geschürzt, darüber zog man den Mantel, ἱμάτιον, an, der zugleich als Nachtdecke diente und deshalb über Nacht nicht gepfändet werden durfte. — Vgl. Kortleitner, l. c. 215 f., Schanz, Lukas, S. 164. — Das Gegenteil meint der hl. Gregorius M., Hom. 40 in Ev., l. I, tom. 20, n. 11 (M. L. LXXVI, 1521); er hat die abendländische Anschauung vom Unterkleid (plus necessaria tunica quam pallium). Man muß hier aber die orientalische berücksichtigen.

[2]) S. Gregorius l. c. ibidem: Sciendum, quantum misericordiae opera valent, cum ad fructus dignos poenitentiae ipsa prae ceteris praecipiuntur.

knüpft, da er sie durch seine Strafpredigt erschüttert sieht, bei ihrem guten Willen an. Er antwortet ihnen: Fordert nicht mehr, als euch gesetzt ist. Sie brauchen also weder ihr Gewerbe aufzugeben, noch ihre Verbindung mit den heidnischen Machthabern zu lösen; aber als Zollbeamte sollen sie gewissenhaft sein und Gerechtigkeit walten lassen. [1]) Das war ja eben für sie das Wichtigste und bei ihrer Neigung zur Ungerechtigkeit keineswegs eine leichte und nebensächliche Forderung. Kamen sie einmal zur Erfüllung dieser, so ergab sich die positive Betätigung der Liebe leicht (Schanz).

In nicht viel besserem Leumund standen die Soldaten.[2]) Wenn es auch keine römischen waren [3]), so waren sie doch als Leute, die, aus aller Herren Länder zusammengerottet, arbeitsscheu und abenteuerlustig, ein liederliches Leben führten, verachtet und als Fremde, die gegen die Juden rücksichtslos vorgingen und deren heilige Anschauungen mißachteten, womöglich noch mehr verhaßt als die Zöllner. Aber auch auf diese hatte die Erscheinung und der Bußruf des Johannes einen gewaltigen Eindruck gemacht, und sie wollen nun wissen, was sie tun sollen. Johannes antwortet (Lk. 3, 14): Übet nicht Erpressung, verleumdet nicht und begnügt euch mit eurem Solde. Johannes verlangt dreierlei von ihnen: 1. Sie sollen niemanden beunruhigen und von niemandem Geld erpressen. [4]) 2. Niemanden verleumden, betrügen oder denunzieren. [5]) 3. Sie sollen mit ihrem Solde zufrieden sein. [6])

---

[1]) Vgl. Kappstein, a. a. O. S. 33.

[2]) Στρατευόμενοι, Soldaten, die wirklich Kriegsdienste leisteten, enger als στρατιῶται. [3]) Wie z. B. Sepp anzunehmen scheint.

[4]) Διασείειν, durchschütteln, durch Drohung erschüttern.

[5]) Συκοφαντεῖν, attischer Ausdruck von denen, die anzeigten, wer unberechtigt Feigen ausführe; LXX von betrügen, aber auch verleumden.

[6]) Ὀψώνιον, Zukost, neugriechisch ψάρι; der Sold wurde auch in Getreide, Fleisch etc. statt Geld ausbezahlt, daher Sold; vgl. 1 Kor. 9, 7 (Grimm). — Die Mahnung des Täufers an die Soldaten hat Schiller in der Kapuzinerpredigt im »Wallenstein« (Lager, 8. Auftritt, Z. 544 ff.) benutzt; vgl. bes. Z. 589 f.:

»Was sagt der Prediger? Contenti estote,
Begnügt euch mit eurem Kommißbrote!«

Unter den Zöllnern und Soldaten waren sicher auch manche Heiden, die sich auch den merkwürdigen, redegewaltigen Mann anhörten. Was Johannes von ihnen fordert, können sie zu ihrem Heile annehmen, ohne Vermittlung des jüdischen Gesetzes; er will bloß Erfüllung des Naturgesetzes.[1]) So zeigt sich im Wirken des Johannes bereits ein Anlauf zu größerer Universalität; er ist, wenn auch in bescheidener Weise, auch für die Weltreligion des Christentums Vorläufer gewesen. Damit steht die Bemerkung des hl. Thomas[2]), Johannes habe den Heiden nicht gepredigt, nicht im Widerspruch.

»(Dieses) und noch vieles andere lehrte und verkündigte er dem Volke.« Allen insgesamt wie den einzelnen gab er Mittel zur Besserung des Lebens und Meidung der Sünde an und bereitete sie so auf die Ankunft des Messias vor. Der Kirchenhistoriker Nikephoros Kallistu[3]) ergänzt: Den Reichen und Wohlhabenden empfahl er Almosen und Barmherzigkeit, den Fürsten und Obrigkeiten legte er billige Gesetze der Gerechtigkeit vor, die Jünglinge lehrte er Enthaltsamkeit gegen die Leidenschaften, die Greise aber und alle, die einfältigen Sinnes waren, Klugheit und Einsicht und leitete sie zu wahrer Gotteserkenntnis an. Endlich bezeugte er offen und klar, er sei der Vorläufer dessen, der schon in der Nähe sei, des Heilandes Jesus Christus, um ihm möglichst bald die Wege zu ebnen, durch Bußlehre und Wassertaufe.

Auch Flavius Josephus hat mit seiner Schilderung der Predigt des Täufers nicht so unrecht, wenn er sagt[4]): »Er ermahnte die Juden, sich der Tugend zu befleißen und Gerechtigkeit gegeneinander und Frömmigkeit gegen Gott zu üben und zur Taufe zu kommen. Denn also werde auch die Taufe ihm angenehm sein, wenn man sie nicht ge-

---

[1]) Vgl. Meschler, a. a. O. I⁵, 186.

[2]) S. Thomas, III, qu. 38, 4 ad 3: Conferre gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est exspectatio gentium.

[3]) Historia Ecclesiae, l. I, c. 18 (M. G. CXLV, 85).

[4]) Antt. XVIII, 5, 2.

brauche, um Vergehungen abzubitten, sondern zur Reinigung des Körpers, indem nämlich die Seele schon zuvor durch Gerechtigkeit gereinigt ist.« — Freilich hat Josephus es nicht ganz erfaßt, in welcher Beziehung die Taufe zur Tugendübung stehe. Diese ist nicht Bedingung, sondern Begleiterscheinung der Taufe, zu dieser aber genügt die erfolgte Sinnesänderung und der Vorsatz der Tugendübung.

Indem Johannes so allen Ständen Buße predigte, gegen die Sünde in ihren verschiedenen Gestaltungen eiferte und zur Betätigung eines neuen Lebens in Gerechtigkeit und Nächstenliebe aufforderte, bereitete er tatsächlich den Weg des Herrn vor, trug Berge ab, füllte Täler aus, machte gerade, was krumm, eben, was uneben war, wie es Isaias (40, 3 ff.) allgemein und der Engel von ihm besonders geweissagt hatte (Lk. 1, 16. 17): er bekehrte viele der Söhne Israels zum Herrn, ihrem Gott; er ging vor jenem im Geiste und in der Kraft des Elias einher, um, wie es Mal. 4, 6 ähnlich als des Elias Amt vor der Ankunft des Messias zum Gerichte verheißen hatte, »die Gesinnungen der Väter auf die Kinder, die Ungläubigen zur Weisheit der Gerechten zu bringen und dem Herrn ein wohlbereitetes Volk zu schaffen«. Aber Johannes bereitet nicht nur den Weg des Herrn vor, er weist auf diesen direkt hin, um den Glauben an ihn zu befestigen: er verbindet mit der Bußpredigt die Verkündigung des bald erscheinenden Messias.

2. Das Himmelreich ist nahe! (Mt. 3, 11. 12; Mk. 1, 7. 8; Lk. 3, 15—18).

Die Motivierung zum ernsten Selbstgericht und zur Selbstverdemütigung in der Buße bildet das hoffnungsfrohe und freudebringende Wort: Das Himmelreich ist nahe! Mit der Bußpredigt verbindet Johannes aufs engste die Predigt des Glaubens an den nahen Messias und seine Herrlichkeit.

Zunächst ist die Bedeutung des Wortes Himmelreich klarzustellen. Das Reich der Himmel[1]) oder das

---

[1]) מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם vgl. Zach. 9, 9; Dan. 2, 44; Mt. 3, 2. 4. 17; 5, 3. 10. 19. 20; 7, 21; 8, 10; 10, 7; 18, 3; 19, 12. 23. 24; 23, 13 u. a.

Reich Gottes ist das von Gott durch Christus zur Verwirklichung der göttlichen Heilspläne gegründete Messiasreich. Es heißt Himmelreich seinem Ursprunge (Christus) und seinem Inhalte (Gnade und Wahrheit: Joh. 1, 14. 16), endlich seinem Endziele nach (ewige Glorie).[1]) Während es bei Matthäus Himmelreich genannt wird (Mt. 3, 2), heißt es bei den anderen Evangelisten regnum Dei[2]), im 4. Evangelium wird es nur zweimal (3, 3. 5) regnum Dei, aber sehr oft ewiges Leben genannt[3]), als das vorzüglichste Gut, welches das Messiasreich seinen Mitgliedern vermittelt.

Dieses Reich Gottes wird nun als ganz nahe verkündet. Dieses legen schon die prophetischen Worte der Evangelisten klar (Mt. 3, 2; Mk. 1, 3; Lk. 3, 4 f.): Bereitet den Weg des Herrn . . . und alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen. Dann deutet aber auch die Predigt des Johannes (Mt. 3, 7; Lk. 3, 7) vom kommenden Zorn, von der fällenden Axt (Mt. 3, 10; Lk. 3, 9) darauf hin. Insbesondere aber weist der Täufer im Anschluß daran, besonders an die Mahnung, die Buße nicht zu verschieben, auf einen nach ihm Kommenden, der stärker sei als er, dem er nicht die geringsten Sklavendienste zu leisten würdig sei, der mit Feuer und heiligem Geiste taufen werde, der offenbar der Messias sein mußte.

Das Himmelreich ist nahe! Wie mußte dieses Wort zünden und begeistern! Auf ein Reich Gottes warteten die Juden ja seit langer Zeit mit täglich wachsender Sehnsucht, darauf hofften, davon träumten sie als dem Ende aller politischen und sozialen Not. Ein solches Reich war auch schon von den alten Propheten verkündet worden. So wurde besonders vom Propheten Daniel (2, 44) in seiner Vision von den vier Weltreichen ein großartiges, neues

---

[1]) Vgl. Pölzl, Komm. z. Mt.[2], 36.

[2]) Vgl. Mk. 1, 25; 4, 26; 11, 30; 8, 39; 9, 46; 10, 14. 15. 23. 24. 25; 15, 43; Lk. 4, 43; 6, 20; 7, 28; 8, 1; 9, 2. 11. 60; 10, 9. 11; 13, 18. 20. 28. 29; 16, 16; 17, 20. 21; 18, 16. 17. 29 u. a. m.

[3]) Vgl. Joh. 3, 15. 16. 36; 4, 14. 36; 5, 24. 39. 40; 6, 27. 40. 47. 55. 69; 10, 28; 12, 25. 50; 17, 2. 3 u. a. m.

und ewiges Reich erschaut: »In den Tagen der Könige (des eisernen Reiches) wird errichten der Gott des Himmels ein Reich, welches in Ewigkeit nicht wird zerstört werden, und dessen Herrschaft nicht wird gegeben werden einem anderen Volke; es wird aber zertrümmern und zermalmen alle Reiche und wird bestehen in Ewigkeit.« Wenn so Johannes an dieses göttliche, alle Länder und Meere umfassende Reich anspielte und dessen Nähe verkündete, da mußte es wie ein elektrischer Funke die Herzen aller frommen Israeliten entzünden, als sie dieses hörten.[1])

Wie kam aber Johannes dazu, schon jetzt mit der Bußpredigt die Ankündigung des Nahens des Messiasreiches zu verkünden?

Der allgemeine Grund liegt nahe: wenn Johannes dem Messias den Weg bereiten soll, muß er ihn auch so früh und so laut als möglich verkünden; wenn er Buße predigt, muß er ein höheres Motiv dazu angeben, um wirksam aneifern zu können. Die nächste Veranlassung indes, ausdrücklich auf die Person des Messias, nicht nur im allgemeinen auf die Nähe des Gottesreiches hinzuweisen, berichtet uns der heilige Lukas (3, 16): . . Das Volk harrte (auf den Messias), und alle berieten in ihrem Herzen über Johannes, ob er nicht etwa der Messias wäre. Diese Erklärung ist die natürlichste, die es geben kann. Denn stark und tief wurzelte in aller Herzen die Messiashoffnung. Und nun tritt in der Wüste dieser wunderbare Mann auf, lebend wie ein Heiliger, im äußeren wie ein Prophet und redegewaltig wie einer, der Macht hat, und dieser erhebt seine Stimme, wie einst die gottgesandten Retter Israels, indem er unter Hinweis auf die Nähe des Messiasreiches zur Buße aufruft. Ob er nicht etwa gar der Messias selbst ist? Wie allgemein diese Vermutung war, ersehen wir daraus, daß später sogar der Hohe Rat von Jerusalem eine Gesandtschaft sendet, die ihn fragen sollte, wer er sei, ob vielleicht der Messias (Joh. 1, 19 ff.).

---

[1]) Vgl. die Ausführungen Belsers in Tüb. Qu., 1890, S. 375.

Diese stille und vielleicht auch laut geäußerte Meinung des Volkes konnte Johannes nicht entgehen, und er beeilt sich förmlich, sie zu widerlegen. Seine Verneinung wird sozusagen zum ersten Zeugnis[1]) für den kommenden Messias. Dieses Zeugnis von Christus umfaßt drei Punkte: 1. Seine Nähe, sein baldiges Kommen (Lk. 3, 16; Mk. 1, 7; Mt. 3, 11): Es wird einer nach mir kommen. 2. Seine Größe, Macht und Herrlichkeit: *a)* im allgemeinen (Mt. 3, 11; Mk. 1, 7), *b)* im besonderen wird sich die Erhabenheit des Messias im Spenden der Feuer- und Geistestaufe offenbaren (Lk. 3, 16; Mk. 1, 8; Mt. 3, 11). 3. Die Beziehungen Christi zum Alten Testament und sein göttliches Richteramt mit Urteil, Lohn und Strafe (Lk. 3, 17; Mt. 3, 12).[2])

Das erste, was Johannes den Scharen über den Messias sagt, ist, daß nicht er selbst es sei, sondern daß er erst kommen werde: aber dieser ist nicht mehr in weiter Ferne, sondern schon im Anzuge, er folgt ihm, dem Wegbereiter, fast auf dem Fuße.[3])

In seiner Rede in der Synagoge zu Antiochia sagt Paulus vom Vorläufer des Herrn (Apg. 13, 24): Johannes predigte »vor dem Angesichte seiner Ankunft« die Bußtaufe; er will dadurch die Unmittelbarkeit des zeitlichen Auftretens beider kennzeichnen. Und dieser Kommende ist ein Größerer, Stärkerer als Johannes (Mt. 3, 11; Mk. 1, 7; Lk. 3, 16); seine Macht und Herrlichkeit zeigt sich aus der Vergleichung des Täufers mit ihm: er, der Täufer ist nicht würdig, diesem Kommenden die Sandalen nachzutragen (Mt. 3, 11) oder niederzufallen (Mk. 1, 7) und ihm die Sandalriemen aufzulösen (Mk. 1, 7; Lk. 3, 16).

Dieses Bild ist ebenfalls orientalischen Verhältnissen entlehnt.[4]) Man trug als Fußbekleidung entweder Sandalen

---

[1]) Im weiteren Sinne; vgl. die Ausführungen unten im Kapitel von den Johannes-Zeugnissen im besonderen.

[2]) Vgl. u. a. Meschler, L. J., I, 187.

[3]) Mt. 3, 11: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος: Mk. 1, 7 ähnlich: Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου; Lk. 3, 16 ohne ὀπίσω μου.

[4]) Vgl. Hagen, Lex. Bibl., I, 717. Herders Konv.-Lex., VII[2], 1024.

von Holz oder Leder, die mittels schmaler Riemen am Fuße befestigt wurden, den oberen Teil des Fußes aber frei ließen, oder Schuhe, Stiefel, die den ganzen Fuß bedeckten. Die Sandalen an die Füße zu binden, die Riemen zu lösen und Schuhe nachzutragen war das Geschäft der Knechte und Sklaven. Wer im Morgenlande ein Heiligtum betreten will, läßt durch den Diener sich die Schuhe lösen, oder die nachgetragenen Überschuhe über die Sandalen anziehen (nach Sepp[1]) ist in diesem Sinne Mt. 3, 11 und Joh. 1, 17 zu verstehen), um ja keinen Staub ins Innere zu tragen. Indes taten dies auch Schüler geachteter und geliebter Lehrer, die es sich zur Ehre anrechneten, diesen die Schuhe anbinden und lösen zu dürfen[2]), oder, wie Sepp bemerkt, die Sandalen, da der Meister vor dem Betreten des Schulsaales die Schuhe wechselte, nachtrugen, was damals wie noch heute üblich ist.

Johannes erklärt sich für nicht würdig, dieser Dienstleistung für den Messias sich zu unterziehen. Dadurch bezeugt er, er sei nicht würdig, auch nur des Messias Schüler zu sein und zu heißen, und legt so für dessen hohe Würde, aber auch für seine eigene Entbehrlichkeit und tiefgründige Demut Zeugnis ab, eine Demut, welche noch jene des heidnischen Hauptmannes (Mt. 8, 5 ff.; Lk. 7, 1 ff.) übertrifft.[3])

Daran schließt Johannes nach den Synoptikern gleich noch ein Merkmal der ihn so hoch überragenden Größe des Messias, dessen Feuer- und Geistestaufe im Gegensatz zu seiner Wassertaufe: »Ich taufe euch mit Wasser (zur Buße, Matthäus), er wird euch im heiligen Geiste und mit Feuer taufen.« Dieser Hinweis sollte wohl gleich dem ersten zur Abwehr der Vermutung dienen, die manchem kommen konnte, Johannes müsse schon wegen

---

[1]) L. J., I, S. 74. [2]) Vgl. Klee, Joh.-Komm., 74 f.

[3]) Klem. v. Alexandrien bezieht in seinen Stromata, l. 5, c. 8 (M. G. IX, 245), das Auflösen der Schuhriemen allegorisch auf die Sündenvergebung, die Johannes mit seiner Taufe nicht bewirken kann, und überhaupt auf das Ende der dispensatio carnis.

der Spendung der Taufe, die ein messianisches Merkmal war, wie wir sehen werden, der Messias sein. Die Behandlung der Taufe und ihrer Bedeutung wird uns dieses wie den ganzen Vergleich bald genauer darlegen.

Den dritten Gegenstand des Messiaszeugnisses, das Richteramt des Messias, haben wir schon im Zusammenhang mit der Bußpredigt besprochen. Es ist noch beizufügen, daß er als der Herr der Tenne dadurch auch als der Herr über das alttestamentliche Gottesreich, das durch die Tenne versinnbildet wird, auftritt. Johannes weist durch dieses Bild wie durch die Weissagung der Geistestaufe auf die einfach göttliche Natur Christi hin. Er ist der Starke, den Gottes Allmacht umkleidet, der absolute Regent, vor dem jeder Widerspruch verstummt. Als der Worfler tritt er auf seine Tenne mit der Schaufel, seinen Weizen von der wertlosen Spreu, die kein Existenzrecht hat, zu scheiden; Gericht und Güte sind in seiner Hand, er hat den heiligen Geist für die Gerechten und das ewige Feuer für die Gottlosen (Is. 1, 25 ff.; 4, 3 ff.; Jer. 31, 31 ff.; Joel 3, 1 ff.; Mal. 3, 2 ff.).[1]

Der gewaltige Erfolg der Predigt des Johannes zeigte sich in dem ungeheueren Aufsehen und dem gewaltigen Zulauf zu ihm an die Ufer des Jordan, sowie dadurch, daß die Scharen reumütig ihre Sünden bekannten und sich taufen ließen.[2] Letzteres führt uns zur näheren Besprechung dieses nächsten Zweckes der Bußpredigt des Johannes, seiner Bußtaufe. Sie bildet mit der Bußpredigt schon nicht mehr einen Schatten des Zukünftigen (Kol. 2, 17), sondern ist eher ein Licht, das Morgenrot der bald in ihrem Strahlenglanze aufgehenden Sonne der Gnade und Wahrheit, des Messias und Heilandes Jesus Christus.

---

[1]) Vgl. Kappstein, a. a. O. 33.

[2]) Über den Erfolg sprechen wir ausführlich im Kapitel über die letzte Wirksamkeit des Täufers.

5. Kapitel. Taufwirksamkeit.

(Mk. 1, 4. 5; Mt. 3, 1[a], 6; Lk. 3, 3. 21[a]; Joh. 1, 28; 3, 23. 25.)

Mit der Aufforderung zur Buße verbindet der Vorläufer gleich vom Anfang an die Forderung an seine Zuhörer, sich der Taufe zu unterziehen. Diese, wohl von ihm selbst Bußtaufe genannt, ist der nächste Zweck seiner ganzen Predigt und deren jedesmaliger Abschluß, so daß diese mehr oder weniger nur als Vorbereitung zur Taufe erscheint. Der Schwerpunkt der gesamten Wirksamkeit des Johannes ist denn auch nicht die Predigt, sondern die Taufe, und mochte jene auch einen noch so gewaltigen Eindruck machen, charakterisierend für seine Wirksamkeit ist nicht sie, sondern die Taufe. Die Taufe des Johannes ist von großer Bedeutsamkeit. Das erhellt genugsam aus der Heiligen Schrift selbst. Dieser hauptsächliche und ihm besonders eigentümliche Teil seiner Wirksamkeit verleiht ihm ohne weiteres und wohl kaum erst, um ihn von anderen Trägern desselben Namens zu unterscheiden, den Namen der Täufer, ὁ βαπτιστής (Mt. 3, 1; 11, 11 f.; Mk. 6, 24. 25; 8, 28; Lk. 7, 20. 28. 33; 9, 19; Antt. XVIII, 5, 2) oder ὁ βαπτίζων (Mk. 1, 4; 6, 14).[1])

So nannten ihn noch zu seinen Lebzeiten laut Lk. 7, 20 seine Schüler und Jünger, als sie seine Botschaft an den Herrn ausrichteten; und daß der Name nicht dem Evangelisten gebührt, erhellt aus Lk. 3, 2; 7, 18 f. und anderen Stellen, wo Johannes von Lukas der Sohn des Zacharias und der Elisabeth oder einfach Johannes genannt wird. Des Namens Täufer bediente sich nach Mt. 11, 11 der göttliche Heiland selbst, der bald auch den Namen Johannes allein gebraucht (Mt. 11, 13); ferner Herodias (Mt. 14, 8),

---

[1]) Mk. 1, 4 ist der Artikel vor βαπτίζων durch ℵBLΔ vollkommen gesichert, das Partizip, also Beiname, was durch Mk. 6, 14: Ἰωάννης ὁ β. auch innerlich gestützt wird. 1, 4 ist das καί vor κηρύσσων wohl zu streichen. Vgl. Pölzl, Mk.-Evg., S. 4. — Joh. 1, 28 gehört nicht hierher, sondern ist Umschreibung des Imperfekts ἐβάπτιζεν, wie in der griechischen Vulgärsprache heute noch üblich.

Herodes nach des Täufers Tod (Mt. 14, 2); das vierte Evangelium jedoch nennt ihn nie mit diesem Beinamen.[1])

Ferner bezeichnet die Heilige Schrift die ganze Wirksamkeit des Vorläufers mit dem Namen »Taufe des Johannes«, βάπτισμα Ἰωάννου, Mt. (21, 23), obzwar das Taufen als solches natürlich nicht ausgeschlossen ist[2]); Petrus verlangt als Bedingung zum Apostelamt die Fähigkeit, Zeuge sein zu können von der Zeit der ersten Berufung, ja von der Taufe des Johannes an bis zum Tage der Himmelfahrt (Apg. 1, 22). Von diesem Faktum an wird, wie diese Stelle und Apg. 10, 37 zeigt, überhaupt das messianische und öffentliche Leben des Herrn selbst gerechnet; also Gründe genug für die Bedeutsamkeit, die der Johannestaufe schon vom Herrn und den Aposteln beigemessen wurde.

Danach legen wir uns betreffs der Taufe zwei Fragen zur Beantwortung vor: 1. Woher leitete Johannes für sich die Berechtigung ab, zu taufen? 2. Welche Bedeutung hatte der Taufritus?[3])

1. Die Berechtigung zur Taufe.

Die Frage nach der Berechtigung des Johannes zur Taufe und überhaupt zu seinem ganzen Auftreten bedarf zwar eigentlich keiner Beantwortung, sie ist selbstverständlich und liegt schon in Lk. 3, 2 beschlossen; aber sie ist doch keine bloß theoretische; denn sie wurde schon bald nach der Entfaltung der ersten Wirksamkeit des Johannes aktuell, und zwar für die oberste geistliche Behörde in Jerusalem, das Synedrium, das über das religiöse Leben der Juden zu wachen hatte. Dieses sandte (Joh. 1,

---

[1]) Vgl. Hastings, A Dict. Bible, II, 678.

[2]) Nach Keppler, Advents-Perikopen, S. 88, wäre das auch in der Frage der Gesandten des Synedriums der Fall, daß die Taufe nur als signifikantester Zug herausgegriffen wurde. Aber die Antwort des Täufers mit dem Hinweis auf seine Wassertaufe scheint gegen diese Erklärung zu sprechen.

[3]) Die Frage nach der Örtlichkeit, wo Johannes seine erste Tauftätigkeit ausübte, behandeln wir im Zusammenhange mit der Frage nach dem Orte der Taufe Jesu.

19 ff.) bald eine Gesandtschaft, bestehend aus Priestern und Leviten, zu Johannes und forderte ihm sozusagen seine Legitimation ab: Tu quis es? Als der Täufer frei- und demütig bekennt, er sei weder der Messias, noch Elias, noch der Prophet, sondern nur die Stimme des Rufenden in der Wüste, da stellen ihn die Abgesandten, die nach der Bemerkung des Evangelisten Pharisäer waren, förmlich zur Rede, wie er sich dann das Recht anmaßen könne, zu taufen (Joh. 1, 25): »Warum taufst du denn, wenn du nicht Christus, noch Elias, noch der Prophet bist?« Johannes beantwortet die Frage nicht direkt, da er dies eigentlich schon in seiner ersten Antwort getan, sondern mit einem Hinweise auf den schon unter ihnen stehenden Messias (Joh. 1, 26 f.).

Aus dieser Begebenheit ist zunächst ersichtlich, daß die allgemeine Meinung der Juden das Recht zu taufen besonders dem Messias zuschrieb, den Propheten höchstens, insofern sie zu ihm als Vorläufer in Beziehung standen. Diese Meinung hat in mehreren prophetischen Stellen des Alten Testamentes ihre Begründung. [1]) Das Alte Testament redet zunächst von messianischen Strömen. Ezech. 47, 1 ff. spricht von jenem heiligen Wasserstrom, der, von der Schwelle des Tempels als Quelle ausgehend, gegen Morgen den Sandhügeln zuläuft, hinabfließt in die Ebenen der Wüste und ins Meer fällt (47, 8), und alles, wohin der Strom kommt, wird heil und lebt (47, 9); vgl. Is. 12, 3. Ähnlich heißt es in der Weissagung Joëls über den herrlichen Zustand Jerusalems zur messianischen Zeit (3, 17—21): Alle Bäche Judäas werden voll Wasser sein, eine Quelle wird ausgehen vom Hause des Herrn und tränken den Bach der Dornen (vgl. Zach. 14, 8). Ezechiel (36, 24 f.) knüpft an die Weissagung der Beendigung des Exils die Worte: Ich will reines Wasser über euch gießen, daß ihr gereinigt werdet von allen euren Missetaten. Daran schließt sich direkt die Verkündigung der Geisteserteilung und des reichen messianischen Segens

[1]) Vgl. Zschokke, Theologie der a.-t. Propheten, Freib. 1877, S. 466.

(36, 27 ff.). Auch Zacharias (13, 1) spricht von einer Quelle, die sich für das Haus Davids öffnet und die Bewohner Jerusalems zur Reinigung der Sünder und des blutflüssigen Weibes. Unter diesen Wasserströmen sind nach allgemeiner Meinung der Väter und Erklärer die Gnadenströme des messianischen Zeitalters, die Verkündigung des Evangeliums, die Wasser der Taufe und die Ausgießung des heiligen Geistes zu verstehen.

Nach diesen Stellen ist ein Begießen der Menschen mit Wasser als Symbol der Reinigung von Sünden ein Attribut der messianischen Zeit. Durch die angeführten Stellen wird diese Ausgießung des Wassers direkt als ein Mittel zur Sündenreinigung bezeichnet, also ganz, wie der Täufer sie bei der Taufe anwendet. Wie die Gesandtschaft an Johannes in ihrer Antwort erkennen läßt, wurde diese Funktion auch dem Elias oder dem Propheten (wahrscheinlich im Sinne von Deut. 18, 15) zugeschrieben, insoferne sie zum Messias, dem dieses Recht im eigentlichen Sinne zukam, als Vorläufer in Beziehung standen (vgl. Mal. 4, 6).

Aber gleichwohl oder vielmehr gerade im Zusammenhang mit diesen Stellen hat Johannes volles Recht zu seiner Bußtaufe. Er könnte sich dem Verweis der Gesandtschaft gegenüber, wenn er es auch nicht tut, einfach auf den speziellen Auftrag seitens Gottes wie zu seiner ganzen Sendung (Lk. 3, 2), so zur Vornahme seiner Taufe berufen. Vor seinen Jüngern tut er es (Joh. 1, 33): »Der mich sandte zu taufen im Wasser, sagte mir . . .« Auch Christus der Herr stellt ihm dieses Bevollmächtigungszeugnis aus. Lk. 7, 30 sagt er von der Johannestaufe, die Pharisäer und Schriftgelehrten hätten diesen Ratschluß Gottes zu ihrem eigenen Nachteil verachtet, indem sie sich nicht taufen ließen. Als später eine ähnliche Gesandtschaft des Synedriums vom Heiland selbst Auskunft über seine Vollmacht zu seiner Tätigkeit seit dem feierlichen Einzuge in Jerusalem, besonders seiner Tempelreinigung (Mt. 21, 12—17) verlangten, verwies er sie statt aller Antwort auf die Taufe des Johannes, beziehungsweise damit auf dessen ganze Wirk-

samkeit, indem er sie fragte (Mt. 21, 25 ff.; Mk. 11, 27—33; Lk. 20, 1—8): »Die Taufe des Johannes, woher war sie, vom Himmel oder von Menschen?« Die Pharisäer aber »überlegten daraufhin unter sich und sprachen: Sagen wir vom Himmel, so wird er uns sagen: Warum habt ihr ihm nicht geglaubt? Sagen wir aber von Menschen, so fürchten wir das Volk. Denn alle hielten Johannes für einen Propheten.« Auch diese Stelle ist sehr interessant für unsere Frage. Der Heiland legt damit erstens den Abgesandten nahe, daß bereits Johannes mit seinem Zeugnis von ihm diese Frage beantwortet habe; zweitens gibt er ihnen schon durch die Fragestellung (de coelo ist das erste Glied der disjunktiven Frage) indirekt, aber gar nicht undeutlich zu verstehen, woher seine und des Johannes Vollmacht datieren; endlich erfahren wir sowohl aus der Bemerkung des Evangelisten als auch aus der Verlegenheit der Pharisäer betreffs ihrer Antwort, daß die öffentliche Meinung der Juden selbst dem Täufer das Zeugnis göttlicher Bevollmächtigung ausstellte.

Die Frage nach der Berechtigung zu taufen bedarf somit keiner weiteren Klarlegung. Aber eine andere hängt damit enge zusammen, nämlich jene nach der

2. Bedeutung des Taufritus.

Wie Joh. 3, 25 erzählt, entstand schon beim ersten Auftreten Jesu zwischen den Johannesjüngern und einem Juden Streit über die Reinigung (καθαρισμός), über die reinigende Kraft der beiderseitigen Taufe. Der Kontext scheint aber anzudeuten, daß schon damals auch die Frage, ob Jesus berechtigt sei, durch seine Jünger zu taufen, mit hereingezogen wurde, daß also beide Fragen in engem Zusammenhange stehen. Den Ritus, den Johannes vornahm, bezeichnen die Evangelisten mit dem Ausdrucke βάπτισμα [1]), die Vornahme des Ritus mit dem Worte βαπτίζειν. [2]) Dieses

[1]) Mt. 3, 7; 21, 25; Mk. 1, 4; 11, 30; Lk. 3, 3; 7, 29; 20, 4; vgl. Apg. 1, 22; 10, 37; 13, 24; 18, 25; 19, 4.

[2]) Mt. 3, 6. 11. 13. 14. 16; Mk. 1, 4. 8. 9; Lk. 3, 16. 21; Joh. 1, 25. 26. 28. 31; 3, 23 und viele andere Stellen.

Wort hat an und für sich verschiedene Bedeutungen. Zunächst heißt es Ein-, Untertauchung, immersio; dann überhaupt ein Abwaschen und Reinigen. [1]) Im biblischen Sprachgebrauch bezeichnet der Ausdruck neben der allgemeinen Bedeutung besonders die den Juden durch das Gesetz (Lev. 15, 5 ff.) vorgeschriebenen Reinigungen und Waschungen zur Erlangung und Bewahrung der levitischen Reinheit. [2]) Nach den neutestamentlichen Berichten hatten die Pharisäer noch ihre eigenen Reinigungen und Waschungen (vgl. Mk. 7, 4). [3])

Die Taufe des Johannes bezeichnet nun zunächst auch eine solche Waschung, ein solches Untertauchen; denn wir lesen, daß Johannes aus der Wüste zu diesem Zwecke eigens zum Jordan ging, und daß die Volksmenge zu ihm hinauszog und im Jordan sich taufen, abwaschen und untertauchen ließ (Mk. 1, 5; Mt. 3, 8), und daß Johannes sich nur dort aufhielt, wo viel Wasser war, also jedenfalls so viel, daß man sich hineinstellen und untertauchen konnte (Joh. 3, 23). Aber dieses Untertauchen hat bei Johannes eine ganz besondere Bedeutung und Eigentümlichkeit. Dieses zeigt sich durch besondere Merkmale. Es sind deren hauptsächlich vier [4]): 1. Gegenüber den levitischen Reinigungen besteht der Unterschied: *a)* Der Taufritus wird an jedem nur einmal vollzogen. Wir lesen nicht, daß die Leute sich hätten öfter taufen lassen. Dieses steht im Zusammenhang mit den anderen Momenten. [5]) *b)* Jene, die dazu bereit waren, tauchten sich nicht selbst

---

[1]) Auch in der Profanliteratur gebräuchliches Wort, das bei Plato, Polybius, Diodor, Strabo, Jos., Plutarch u. a vorkommt; bei Polyb. 1, 51; 6, 8; 8, 4 von Schiffen, wiederholt untertauchen, Diod. 1, 36 von Tieren gebraucht (Grimm). Das Wort *βάπτισμα* aber ist nur dem Neuen Testament und dem kirchlichen Sprachgebrauch (vgl. Credo) eigen und steht bei Mt. 20, 22 f. (Vulg.); Mk. 10, 38 f.; Lk. 12, 50 übertragen von Unglücksfällen und Bedrängnissen.

[2]) Vgl. Judith 12, 7; 2 Esdr. 4, 23 u. a. [3]) Vgl. Hagen, Lex. Bibl., I, 566 f.; Kortleitner, 144 ff.

[4]) Vgl. Knabenbauer im Lex. Bibl., I, 566. [5]) Vgl. Pölzl, Kommentar zu Mt.², S. 38; Mk., S. 7.

unter, sondern wurden von Johannes eingetaucht: Mt. 3, 6: Baptizabantur ab eo in Jord. Die gewöhnlichen Reinigungen und Waschungen führte jeder ohne Hilfe eines anderen aus. 2. Diese Taufe wurde nicht vorgenommen, um eine levitische Unreinheit zu beseitigen, sondern wird durch die Evangelisten (Mk. 1, 4; Lk. 3, 3: vgl. Apg. 19, 4) als eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden bezeichnet. 3. Mit der Taufe war ein Sündenbekenntnis verbunden (Mt. 3, 6; Mk. 1, 5): Sie wurden getauft, indem sie ihre Sünden bekannten.[1]) 4. Nach der Aussage und Predigt des Johannes selbst über seine Taufe (Mk. 1, 8; Mt. 3, 11; Lk. 3, 16; Joh. 1, 26 f.: Ich taufe mit Wasser, er [der kommende Messias] wird euch mit Feuer und heiligem Geiste taufen; Apg. 19, 4: Johannes taufte das Volk mit der Taufe der Buße und sagte, daß sie an den, der nach ihm käme, glauben sollten, d. i. an Jesus) — hatte die Johannestaufe als Mittelpunkt der ganzen Tätigkeit des Vorläufers den Zweck, zum Eintritt ins Messiasreich vorzubereiten: ein Moment, das mit der Übernahme der Buße, die ebenfalls einen vorbereitenden Charakter hat, zusammenstimmt.

Unter diesen Punkten ist zunächst der Charakter des Ritus als einer Bußtaufe näher darzustellen. Diesen Ausdruck haben nur Markus und Lukas speziell von der Taufe des Johannes gebraucht; Matthäus hat zwar nicht das Wort, aber dafür sehr deutlich den Begriff der Taufe als einer Bußtaufe dargestellt. Warum, erkennen wir einmal schon aus dem ganzen Auftreten des Vorläufers. Sein erstes Wort lautet ja: Tuet Buße! Ferner ersehen wir überhaupt aus den synoptischen Berichten, daß diese Taufe der Bußpredigt erst nachfolgte, indem Johannes zuerst in der wasserarmen Wüste auftrat und Buße predigte, dann erst mit dem Volke zum Jordan zog, wo er Wasser hatte. Ja noch mehr; wie wir aus seiner Strafpredigt an die Pharisäer und Sadduzäer und seiner strengen Aufforderung an die Menge entnehmen,

[1]) Ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, von einem spezifizierten Bekenntnis zu verstehen.

aufrichtige, würdige und baldige Buße zu tun (Mt. 3, 7 ff.; Lk. 3, 7 ff.), machte Johannes diese Bußgesinnung zur Bedingung und Voraussetzung seiner Taufe: Bringet würdige Früchte der Buße.[1])

Der Täufer suchte also das Volk zuerst zur Erkenntnis der Sündhaftigkeit und zur Reue und Zerknirschung zu bringen. In der Schilderung der Standespredigten bei Lukas erfahren wir, daß er bei sehr vielen den Zweck erreichte, sowie, daß sie zu anderem Lebenswandel entschlossen waren: »Was sollen wir also tun?« Johannes gab ihnen Verhaltungsmaßregeln für ein gottgefälliges Leben und Bußwerke auf. Wer sich zu deren Übernahme unter Voraussetzung der Reue verstand, unterzog sich dann der Bußtaufe. Bei Vollziehung derselben traten dann noch zwei Momente hinzu: 1. sie ließen sich von Johannes untertauchen, ein Zeichen der Verdemütigung; 2. sie bekannten öffentlich ihre Sünden, und zwar wahrscheinlich nicht bloß allgemein, sondern im besonderen.

Alles dieses zeigt klar, daß die Taufe keineswegs die Bußgesinnung etwa erst wachrief; sondern sie war ein Bußakt, das Sündenbekenntnis sogar ein Zeugnis für die schon vorhandene Bußgesinnung, endlich eine entsprechende Handlung zur Übernahme der Verpflichtung zu neuem bußfertigem Lebenswandel. Das Sündenbekenntnis war nicht etwas ganz Neuartiges, sondern hatte sein Vorspiel längst im Alten Testament.[2])

---

[1]) Βάπτ. μετανοίας = ad resipiscentiam obstringens (Grimm, 277). Heute noch bedeutet im Neugriechischen μετάνοια eine Bußübung, bestehend aus Niederknien und Beugen des Körpers ähnlich der προσκύνησις, welche den Gläubigen vom Priester als Buße (z. B. zehnmal täglich während eines Monates abends vor dem Schlafengehen zu machen) besonders in der Fastenzeit auferlegt wird.

[2]) Ein Bekenntnis der Sünden war schon durch Lev. (5, 5. 6; 6, 6. 7) vorgeschrieben, indem der Schuldige dem Priester das Vergehen gegen die levitische Reinheit bekennen und (vgl. besonders Num. 5, 6. 7) je nach der Schwere der Sünde sich mit dem Priester über Größe und Art des Schuld- und Sühnopfers abfinden mußte. — Ferner war nach jüdischer Tradition (Mischna Joma 3, 8; 4, 2; 6, 2) mit der Auflegung

Und warum wurde zur Symbolisierung und Bezeugung dieser Bußgesinnung gerade das Untertauchen gewählt? Zunächst bildete wohl die Idee der levitischen Reinigungen dazu die Brücke. Es ist die allgemein menschliche Versinnbildlichung der geistigen Reinigung durch die leibliche, das Abwaschen der Seele durch das symbolische Reinigungsbad. Ob und inwieferne dieses wirklich eine Sündenreinigung war, werden wir später ersehen. Hierzu kommt noch das Untertauchen im Wasser, das Begraben des alten Menschen und gewissermaßen ein Neugeborenwerden aus dem Wasser, neues Leben, in der christlichen Taufe noch mehr vertieft.

An dieser Stelle ist der Proselytentaufe Erwähnung zu tun. Man hat in der Johannestaufe nicht nur eine Analogie, sondern sogar eine Anlehnung an die jüdische Proselytentaufe erkennen wollen. Wie die Verwandtschaft mit der levitischen Reinigung eine rein äußerliche war, ist es auch ähnlich mit der Proselytentaufe. Aus der Heiligen Schrift wissen wir von dieser gar nichts, wir sind bezüglich des Ritus bloß auf die jüdisch-rabbinische Tradition angewiesen. Es gab bekanntlich Proselyten der Gerechtigkeit und des Tores. Nur erstere traten im eigentlichen Sinne ins Judentum ein; bei ihrer Aufnahme wurde folgender Vorgang[1]) beobachtet: Nachdem sie ein öffent-

---

der Hände auf das Opfertier beim Sühnopfer überhaupt ein Schuldbekenntnis verbunden: Obsecro Domine, peccavi, deliqui, rebellavi, hoc et illud feci; nunc autem poenitentiam ago, sitque haec (hostia) expiatio mea (Maimonides Maasse korban, c. 3). — Kortleitner, 116. Ebenso der Hohepriester am Versöhnungstag bei der Händeauflegung. — Vgl. 2 Esdr. 9, 2f. Saul bekennt vor Samuel (1 Kön. 15, 24f.), David vor Nathan (2 Kön. 12, 13) seine Sünde, und in Ps. 31, 3f. gesteht der Psalmist, das Verschweigen der Sünde habe ihm schwere Gewissensqual bereitet. — Ekkli 4, 31 mahnt: Schäme dich nicht, deine Sünden zu bekennen, aber gib keinem Menschen nach, um Böses zu tun.

[1]) Nach dem Talmud (Mischna Pesachim 8, 8; Edujoth 5, 2; Kerithoth 2, 1) drei Stücke: 1. מִילָה Beschneidung, aus Exod. 12, 48; 2. טְבִילָה Tauchbad, aus Exod. 19, 10. 14; 3. הַרְצָאַת דָּמִים gnädige Annahme von Blut = Opfer, aus Exod. 24, 5 gefolgert. Bei Frauen fiel

liches Glaubensbekenntnis abgelegt und sich hatten beschneiden lassen, wurden sie in Gegenwart dreier Zeugen oder Paten getauft, zum Zeichen, daß sie nicht nur vom Schmutz des Götzendienstes gereinigt, sondern auch gleichsam im Wasser begraben, als neue Menschen aufstehen oder als Söhne Abrahams wiedergeboren wurden, und brachten ein Brandopfer und zwei Turteltauben oder Junge von Tauben dar. Während der Kandidat im Wasser stand (bis zum Halse), wurden die zehn Gebote über seinem Haupte gelesen, die er, bevor er untertauchte, zu halten gelobte. Jedoch ist diese Zeremonie relativ nicht sehr alt. Sie datiert wenigstens seit der Zerstörung Jerusalems. Ob sie mit der Taufe des Johannes identisch war oder mit der christlichen Taufe rivalisieren sollte, kann in Ermangelung aller Nachrichten nicht ausgemacht werden; vermutlich war es eine aus allgemein menschlichen Gedanken und Gefühlen hervorgegangene Einrichtung.

Schneckenburger[1]) glaubte die Proselytentaufe so erklären zu sollen, daß nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und in der nun beginnenden Zeit der Zerstreuung unter den Heiden diese als feststehender Ritus an die Stelle des Opfers im Tempel getreten sei. Vorher habe allerdings jeder Proselyt schon aus Reinlichkeits- und levitischen Reinigungsgründen sich gebadet, ehe er das Opfer dargebracht oder den ersten Synagogenbesuch gemacht habe. Nach der Zerstörung Jerusalems scheine von selbst das Bedürfnis, einen das Opfer einigermaßen ersetzenden Ritus zu besitzen, auf die größere Wichtigkeit der Taufe geführt zu haben, wie auch das Gebet an Stelle des Opfers trat. Nach seiner Ansicht kann die Taufe des Johannes infolge seines allgemeinen Ansehens, seiner Verehrung wegen seines Martertodes und zumal durch seinen

---

das erste, nach der Zerstörung Jerusalems überhaupt das letzte weg. Schürer, III³, 119f.; Kortleitner, Arch., 352. K.-L., X², 474.

[1]) Über das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem Johanneischen und christlichen Ritus. Berlin 1828, S. 143. Vgl. Bengel, Buch desselben Titels.

Jüngerkreis, der sich von den Jüngern Jesu trennte, mit Veranlassung geworden sein, einen ähnlichen Ritus bei der Aufnahme von Heiden, eben zur kräftigen Hinweisung auf die nahe messianische Zeit, anzuwenden.

Schürer[1]) bezeichnet die Ansicht, die Proselytentaufe sei erst im christlichen Zeitalter eingeführt worden, als ein von dogmatischen Motiven eingegebenes Vorurteil, das sich später infolge mangelnder Sachkenntnis zähe erhalten habe. Er selbst setzt sie in notwendige Beziehung zu den levitischen Reinigungsbädern und leitet die Entstehung des Ritus ebenfalls aus der Notwendigkeit derselben für die Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft ab.

Die Frage nach dem Alter der Proselytentaufe ist indes für die Beurteilung der Beziehung wenig von Belang. Mag die Proselytentaufe erst nach der Zerstörung Jerusalems oder schon im Zeitalter Christi oder noch früher eingeführt worden sein, dieses tritt zurück vor der Tatsache, daß sie rein aus den levitischen Reinigungsbädern herausgewachsen ist, was eben allmählich zum feststehenden Ritus geworden ist. Dann ist aber die Verwandtschaft der Johanneischen und christlichen Taufe mit ihr keine größere als die mit den levitischen Waschungen oder mit anderen Waschungen, es besteht nur eine ganz äußerliche Analogie, aber ein ganz wesentlicher Unterschied. Die Taufe des Johannes hat eben nicht levitische Reinheit zum Zweck, sondern ist Symbol und Zeugnis, die christliche Taufe aber ist Instrumentalursache der sittlichen Reinigung.[2])

Die Taufe des Johannes ist also von den levitischen Reinigungen und der Proselytentaufe wesentlich verschieden, eine äußere Bekräftigung der inneren Bußgesinnung. Wer sich ihr unterzog, gab dem Vorläufer gewissermaßen Bürgschaft für die geschehene und in Zukunft zu betätigende Sinnesänderung. Von diesem konnte

---

[1]) III³, 130 f.

[2]) Dies gesteht auch Schürer a. a. O. zu.

Johannes hoffen, daß er in sich den Weg dem nahenden Messias bereiten helfen und Glied des für diesen vorbereiteten Volkes sein werde. In jenem Werke, das Johannes als Realisierung der Engelsbotschaft (Lk. 1, 16—17) aufrichtete, war die Taufe demnach jedesmal der Schlußstein. So gliedert sich diese Bußtaufe in das Vorbereitungswerk des Täufers ein. Behufs ihrer inneren Wertung müssen wir also noch ihre Beziehung zum Messias und dessen von Johannes verkündeter Geistestaufe ins Auge fassen.

Johannes hat es nicht unterlassen, des öfteren (vgl. Mk. 1, 6[b]: Imperf.) in seiner Bußpredigt auf Zweck und Wesen seiner Taufe hinzuweisen. Er faßte beides in die kurzen, aber klaren Worte zusammen (Mk. 1, 8; Mt. 3, 8; Lk. 3, 16; Joh. 1, 26f.): »Ich taufe mit Wasser, jener wird euch mit Feuer und heiligem Geiste taufen.« Damit sagte Johannes seinen Zuhörern, daß er sie durch Spendung der Bußtaufe auf den Empfang der Geistestaufe des Messias vorbereiten wolle. Der Vergleich seiner Taufe mit dieser war ihm der erste Anlaß, deutlicher auf den Kommenden und dessen Macht und Größe hinzuweisen, Anlaß zu seinem ersten Zeugnisse für den Messias.

Nach dem eigenen Ausspruche des Täufers ist es also klar, daß er seiner Taufe nur einen vorbereitenden Charakter, nicht aber eine innere heiligende Kraft zuschrieb. Damit scheint es nun nicht ganz zu stimmen, daß es doch von seiner Taufe heißt (Mk. 1, 4; Lk. 3, 3), sie sei eine »Bußtaufe zur Vergebung der Sünden«. Denn wenn sie nur eine vorbereitende Wassertaufe ist, anderseits aber nur Gott der heilige Geist, beziehungsweise der Gottessohn, der Messias, der im heiligen Geiste tauft, die Sünden nachläßt, so kann durch die Johannestaufe auch keine Sündenvergebung bewirkt werden, sondern sie kann nur auf die sündenvergebende Taufe Jesu vorbereiten und hinweisen, gewissermaßen als die »Vorrede zum Evangelium der Gnade«, wie der Verfasser der »'Αποκρίσεις« sagt.

Von der verschiedenen Auslegung der Stelle Mk. 1, 4; Lk. 3, 3 datiert denn auch schon seit den Zeiten der ersten

Väter her die Diskussion über Wesen und Wert der Johannestaufe. So spricht sich z. B. der hl. Cyrillus von Jerusalem in seinen berühmten Katechesen für die sündenvergebende Kraft der Johannestaufe aus.[1]) Dagegen wandte sich Hieronymus sehr kräftig in seinem Dialog gegen die Luziferianer und hob den rein vorbereitenden Charakter der Johanneischen Taufe hervor.[2]) Dasselbe sagte auch längst Tertullian[3]), ähnlich der hl. Ambrosius[4]) und Augustinus[5]).

Um die Schwierigkeit der Stelle »zur Vergebung der Sünden« zu beseitigen, sind hauptsächlich zwei Erklärungen gegeben worden: Gregor der Große (nach ihm auch Beda) legt in dem betreffenden Satze besonders Nachdruck auf das Verbum praedicabat und sagt, es sei hier allerdings von einer sündenvergebenden Taufe die Rede, aber darunter sei die Taufe Christi zu verstehen, die der Täufer aber nicht gespendet, sondern gepredigt, d. h. vorausverkündet habe.[6]) Anders erklärte Nikolaus Lyranus den Ausdruck.

---

[1]) Cat. 3. de baptismo n. 6 (M. G. XXXIII, 43): Zuerst legten sie ihre Wunden bloß, dann erteilte Johannes ihnen Erlösung von der Verdammnis ... »Des Johannes Taufe wirkte bloß Nachlassung der Sünden.«

[2]) Dial. n. 7 (M. L. XXIII, II, 178f.): Si Joannes ipse dicit seipsum deficere, illum crescere debere, dum servi baptisma plus quam habuit, tribuit, Dominicum destruis, cui amplius nihil relinquis.

[3]) Tert. Lb. de bapt., c. 10 (M. L. I, 1320): Agebatur itaque bapt. poenitentiae, quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae ... in futuram remissionem ennutiatum est.

[4]) S. Ambr. De Sp. S., l. I, c. 3, n. 41 (M. L. XVI, 608): Jo. in rem. pecc., in advenientis Jesu, non in suo baptizavit nomine ... licet non baptizaret in Spir., tamen et Christum praedicabat et Spiritum S.

[5]) S. Aug. Serm. 210, cap. 2 (M. L. XXXVIII, 1048): Bapt. Jo., etiam quem tunc Christus accepit, a baptismo ipsius Christi, quem fideles eius accipiunt, discernendus est. — Er stellt sie in Parallele zur Beschneidung gegenüber der Buße, oder des Osterlammes gegenüber der hl. Eucharistie. — Vgl. Orig. in Lc. Hom. 24, M. G. XIII, 961. — Vgl. die Wertung der Taufe Johannis in den »Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους« (inter op. spuria s. Justini phil. et mart.), qu. 37, M. G. VI, 458: Τὸ βάπτ. Ἰω. προοίμιον ἦν τοῦ Εὐαγγελίου τῆς χάριτος, διὸ καὶ ὑπὲρ τὸν νόμον οὐκ ἦν.

[6]) Greg. M. In Evang., l. 1, Hom. 20 (M. L. LXXVI, 1516f.): Quoniam baptisma, quod peccata solveret, quia dare non poterat, praedi-

Er bezog die Worte des Evangeliums auf Johannes den Täufer und meint, seine Taufe sei eine feierliche Bezeugung der Bußgesinnung gewesen, und diese reuevolle Lebensbesserung habe eine Nachlassung der Sünden bewirkt.[1])

Es läßt sich beiden Erklärungen eine gewisse Berechtigung nicht absprechen; aber es bleibt bei beiden doch noch eine merkliche Schwierigkeit. Im eigentlichen Sinne, von einer direkten Sündenvergebung quasi ex opere operato ist sicher nicht zu sprechen. Ohne Kausalbeziehung auf die Taufe Christi ist eine Sündenvergebung nicht denkbar.

Mögen wir uns betreffs des Ausdruckes dieser oder jener Erklärung anschließen, auf alle Fälle ist festzuhalten, daß zwischen der Taufe Johannes und der Taufe Christi ein wesentlicher Unterschied obwaltet: es ist derselbe wie zwischen Sakrament und Nichtsakrament, so daß man die Johannestaufe dem Sakramentale vergleichen kann.[2])

Den schönsten Beleg für das Verhältnis der Johanneischen zur messianischen Geistestaufe und zugleich die authentische Erklärung, was unter jener zu verstehen sei, haben wir in dem in der Apostelgeschichte berichteten Begebnis mit den Johannesjüngern in Ephesus. Als Paulus auf seiner dritten Missionsreise nach Ephesus kam, traf er dort etwa zwölf Männer an, die Johannesjünger waren und bisher nur die Johannestaufe empfangen hatten (Apg. 19, 1 ff.). Sie waren jedenfalls geborene Juden und nach der Vermutung des hl. Chrysostomus gelegentlich eines Festbesuches in Jerusalem zum Täufer an den Jordan gegangen und hatten sich dort von ihm taufen lassen.[3]) Durch irgendeinen auffallenden Umstand wurde

---

cabat, ut . . . ipsum quoque ejus baptisma praecedendo fieret umbra veritatis. Beda Ven., Expos. in Marci Evang., l. 1, c. 1, M. L. XCII, 136 (fast wörtlich übereinstimmend).

[1]) Vgl. Pölzl, Ev. Mk., Komm., S. 7f.

[2]) S. Thom. S. Th., III, qu. 38, art. 1 ad 1: Bapt. Jo. non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptisma Christi.

[3]) Pölzl, Der Weltapostel Paulus, S. 247.

Paulus veranlaßt, an sie die Frage zu stellen, ob sie schon den heiligen Geist empfangen hätten (= das Sakrament der Firmung). Darauf sprachen diese aber: Nein, wir haben nicht einmal gehört, ob es einen heiligen Geist gibt (oder besser: ob einige den heiligen Geist empfangen). Auf diese Antwort hin fragt der Apostel: Auf was hin seid ihr also getauft worden? Und die Männer antworteten: Mit der Taufe des Johannes. Diese Erklärung nun veranlaßt den Apostel, sie über die Bedeutung der Johannestaufe näher zu belehren, indem er ihnen sagt (Apg. 19, 4): Johannes taufte mit einer Taufe der Buße, indem er dem Volke sagte, daß sie an den nach ihm Kommenden glauben sollten, d. h. an Jesus.[1])

Trotz des sehr knappen Berichtes sind in den Worten des hl. Paulus doch klar die beiden wesentlichen Merkmale der Johannestaufe angegeben: 1. Sie war eine Bußtaufe, 2. sie hatte nur einen vorbereitenden Charakter, sie war ein Wegweiser zum Glauben an den kommenden Messias und ein Vorbild der messianischen Taufe. Der Unterricht des hl. Paulus stimmt völlig mit den Äußerungen des Täufers und der Synoptiker über sein Werk überein. Diese Johannesjünger waren wirklich nur mit dem Wasser der Bußtaufe getauft worden; sie wußten nicht einmal etwas vom heiligen Geiste. Aber auch der hl. Paulus führt als direkten Zweck der Taufe nicht die Sündenvergebung an, sondern den Glauben an den kommenden Messias. Also konnte sie auch nach Paulus keine Sündenvergebung bewirken und auch nicht den Anteil an den messianischen Heilsgütern vermitteln. Die mit ihr Getauften bedurften daher noch eines anderen Mittels, um Vergebung der Sünden und Heilsgnaden zu erlangen. »Es war somit eine Konsequenz dieses Unterrichtes über die Johannes-

---

[1]) »Der erklärende Beisatz ‚an Jesus' ist nicht eine Ergänzung der Predigt des Johannes vonseiten des Paulus, sondern nur eine durch die Umstände veranlaßte starke Hervorhebung des vom Täufer selbst bezeugten Lehrsatzes, daß der historische Jesus der den Juden verheißene Messias sei« (vgl. Joh. 1, 29. 30): Pölzl, W.-A. Paulus, S. 248.

taufe, wenn Paulus seinen Zuhörern, welche echte Johannesjünger und Söhne der Weisheit waren, die vom Herrn gepriesen wurden (Mt. 11, 19), auch näher auseinandersetzte, daß das an ihnen begonnene Heilswerk erst dann seinen gottgewollten Abschluß fände, wenn sie durch den Empfang der Geistestaufe Christi seine Jünger würden. Und nachdem sie dies gehört hatten, ließen sie sich taufen auf den Namen des Herrn Jesus; und nachdem Paulus ihnen die Hände aufgelegt hatte, kam der heilige Geist über sie herab, und sie redeten in Zungen und weissagten. Den heiligen Geist empfingen die Männer schon bei der heiligen Taufe, bei der Firmung erhielten sie noch dazu die Gabe der Sprache und Prophezie.« [1])

Aus der ganzen Darlegung ergibt sich ein Doppeltes: 1. Die wesentliche Verschiedenheit beider Taufhandlungen. Das Konzil von Trient hat mit Recht die These zensuriert, beide hätten gleiche Wirkungen. [2]) 2. Wie noch näher zu erwägen, ist von einer doppelten Geistesmitteilung die Rede, jene der inneren Heiligung und Gnade bei der Taufe und eine sichtbare, von Charismen begleitete bei der Firmung. Aber dadurch, daß sich die Handauflegung unmittelbar an die Taufe anschließt, bilden sie gewissermaßen eins. Von einer Wiedertaufe kann also hier auch nicht die Rede sein. [3])

Hierher gehört auch, was die Apostelgeschichte (18, 24ff.) von dem Alexandriner Apollo erzählt. Dieser traf vor der Ankunft des hl. Paulus in Ephesus dort ein und »war ein beredter Mann, mächtig in der Schrift, war unterwiesen worden in den Wegen des Herrn; er redete glühenden Geistes und lehrte emsig, was Jesus betraf, obwohl er nur von der Taufe des Johannes wußte. Dieser nun fing an, in

[1]) Pölzl, a. a. O. 249. Vgl. auch Felten, Apg., 354 ff.

[2]) Sess. VII, de Bapt. can. 1: Si quis dixerit baptisma Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s.

[3]) Vgl. S. Ambros. De Sp. S., l. 1, c. 3, n. 42 (M. L. XVI, 608): Nec iteratum est in his (Apg. 19, 2 ff.) baptisma, sed novatum; unum enim baptisma (Eph. 4, 5). Ubi autem non plenum sacramentum, ibi neque initium neque species baptismi est.

der Synagoge freimütig zu reden; als aber Priscilla und Aquila ihn gehört hatten, nahmen sie ihn zu sich und erklärten ihm genauer den Weg des Herrn.« Apollo ist wahrscheinlich von einem Johannesjünger über den Inhalt der Predigt des Johannes unterrichtet worden, wie auch über die Bedeutung der Bußtaufe. Zur Zeit seiner Ankunft in Ephesus gehörte er nicht zur Zahl der Gläubigen und hatte auch die Taufe noch nicht empfangen, erhielt diese aber nach dem Unterrichte seitens des christlichen Ehepaares, was daraus hervorgeht, daß Apollo noch vor seiner Abreise von Ephesus ausdrücklich den in Ephesus wohnenden christlichen Brüdern beigezählt wird (Apg. 18, 26). Also auch hier ist ein deutlicher Unterschied zwischen beiden Taufhandlungen gemacht; erst durch die christliche Taufe findet die Aufnahme in die christliche Gemeinde statt.

Ferner wird die Stelle Mt. 3, 11; Mk. 1, 8; Lk. 3, 16; Joh. 1, 26, die von diesem Unterschiede zwischen Wasser- und Geistestaufe spricht, nach Apg. 1, 5 auch vom Heiland selbst vor seiner Himmelfahrt zur Ankündigung der Sendung des heiligen Geistes über die Apostel benutzt. Er vergleicht diese mit der Johannestaufe, um ihnen die Mitteilung desselben klar zu machen: »Jener taufte in (= durch) Wasser; ihr werdet nach nicht vielen Tagen im heiligen Geiste getauft werden.« Damit will der Herr wohl sagen: Wie in der Johannestaufe die Leiber ganz eingetaucht wurden in Wasser, so sollen nun die Seelen der Jünger eingetaucht werden in den heiligen Geist, auf daß er sie mit seinem heiligen Feuer von allen Schlacken der Sünde reinige, ihren Glauben und ihren Verstand erleuchte und sie erwärme und durchglühe mit seiner Liebe. [1])

Aus diesen Worten und besonders aus der Gegenüberstellung der Geistestaufe, mit der alle getauft werden sollen, und der Johanneischen Wassertaufe ist zu schließen, daß alle Jünger des Heilandes mit der Johannestaufe getauft waren. Es wählte der Herr ja auch seine ersten und vornehmsten Jünger aus dem Jüngerkreise des

[1]) Vgl. Felten, Apg., S. 60 f.

Täufers (Joh. 1, 37. 41. 43. 45). Dieses ist auch an und für sich wahrscheinlich, weil die Jünger des Herrn doch auch vor ihrer Berufung schon ernste und fromme Männer waren, die es sicher nicht versäumten, auf die Kunde vom Auftreten des großen Propheten sogleich ihn aufzusuchen, seine Predigt zu hören und sich taufen zu lassen; denn wenn überhaupt jemand, so mußten doch sie in erster Linie zu dem von Johannes zu schaffenden, dem Herrn wohlvorbereiteten Volke zählen! Und ferner hätten sie, wenn sie es auch früher nicht getan hätten (wie vielleicht Judas Iskariot?), nach der Taufe des Heilandes und Johannes schon dem erhabenen Beispiele ihres Meisters folgen müssen! Daß die Apostel die Johannestaufe empfingen, behaupten einstimmig die heiligen Väter.[1]) Sehr wahrscheinlich empfingen die Apostel auch die christliche Taufe.[2])

Endlich erwähnt auch der hl. Petrus in seiner Rede an die Gemeinde in Jerusalem, in der er sich über die Aufnahme des Heiden Cornelius in die Kirche rechtfertigte, an der Stelle, wo er die Herabkunft des heiligen Geistes über das Haus des Cornelius erzählt (Apg. 11, 15 ff.), die Johannestaufe im Zusammenhang mit der vorigen Begebenheit: »Da gedachte ich des Wortes des Herrn, wie er sprach: Johannes taufte mit Wasser, ihr aber werdet mit dem heiligen Geiste getauft werden.« Dieses wunderbare Ereignis war für Petrus erst der Anlaß, dem Cornelius und seinem Hause die christliche Taufe spenden zu lassen (Apg. 10, 47 f.). Die Ausgießung des heiligen Geistes über Cornelius stellt Petrus an beiden Stellen als identisch mit der am Pfingstfeste erfolgten dar, und er ersieht nun, daß sie nicht auf die Apostel beschränkt sei, sondern sogar den Heiden zuteil werden könne. Aus der Verleihung des heiligen Geistes an sie schließt er, daß er ihnen um so weniger das Geringere, die christliche Wassertaufe, vorenthalten könne.

---

[1]) Sieh Schanz, Kommentar über das Johannes-Evangelium, Tübingen 1885, S. 169.

[2]) S. Felten, Apg., S. 61.

Wenn wir den ersteren Stellen der Apostelgeschichte die Bestätigung des Begriffes der Johanneischen Bußtaufe entnahmen, so lehren uns die letzteren besonders klar, was wir unter der von Johannes vorausgesagten Geistestaufe zu verstehen haben. Vor allem ist aus der Parallele mit der Wassertaufe zwar zunächst an die von Christus und seinen Jüngern gespendete Taufe zu denken, welche die Sündenvergebung und Mitteilung der übernatürlichen Heiligkeit durch den heiligen Geist vermittelt, aber sie ist keineswegs darauf zu beschränken.[1]) Sie umfaßt einfach alle Arten von Geistesmitteilung, zunächst und vorzüglich jene am Pfingstfest an die Apostel, dann die an die Getauften bei der Händeauflegung, die sich in der Mitteilung der charismatischen Gaben äußert.[2]) Der Vergleichungspunkt ist die Vorstellung der Fülle und des Reichtums der Gnade, die auch wie die Wasser der Taufe des Johannes betauend, erquickend und stärkend niederrauschen, wie überhaupt die Geistesausgießung im Alten Testamente unter dem Bilde von Wässerströmen geweissagt wurde (Ezech. 36, 35; Zach. 13, 1; Is. 12, 3; 44, 3; Joel 2, 28; vgl. Heb. 3, 1).

Und weil der heilige Geist am Pfingstfeste in Gestalt feuriger Zungen über die Apostel herabkam, können wir uns auch leicht die zweite Metapher: Im Feuer taufen, zurechtlegen. Unter dem Bilde des Feuers wird die läuternde, reinigende, heiligende und neubelebende Kraft des dem Menschen mitgeteilten heiligen Geistes dargestellt.[3])

[1]) Vgl. Origenes, Hom. 24 in Luc. (M. G. XIII, 961): Tauft Jesus zur selben Zeit mit heiligem Geiste und mit Feuer oder in verschiedener? Es wurden die Apostel nach seiner Himmelfahrt mit dem heiligen Geiste getauft; wann aber mit Feuer, erwähnt die Heilige Schrift nicht.

[2]) Vgl. Pölzl, Weltapostel Paulus, S. 347 ff.

[3]) S. Chrysost., Hom. 11 in Mt. (vgl. Pölzl, Komm. z. Mt.², S. 42, Anm.). S. Thom., III, qu. 66, 3 ad 1: S. Hier. dicit per ignem posse Sp. S. intelligi, qui super discipulos in igneis linguis apparuit; seu tribulatio (S. Chrysost.), quia peccata purgat et concupiscentiam minuit; deinde sicut S. Hilarius scribit (Sup. Mt. c. 2, § 4): Baptizatis in Sp. S. reliquum est consummari igne iudicii.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß die Tauftätigkeit, die der Heiland am Beginn seines Wirkens in Judäa und weiterhin durch seine Jünger entfaltet hat, zur Johannestaufe in Parallele steht, wiewohl diese Frage zu den Kontroversen gehört, indem manche Exegeten und Dogmatiker derselben schon sakramentale Geltung zuschreiben. Die Jünger Jesu tun ganz dasselbe wie Johannes[1]), wie schon aus der von Eifersucht eingegebenen Klage der Johannesjünger bei ihrem Meister (Joh. 3, 26) hervorgeht; vgl. Joh. 4, 2.

Zur Kontroverse sagt mit Recht Pölzl[2]): Die exegetischen Gründe scheinen mir entschieden für die Auffassung zu sprechen, daß diese Taufe nur eine vorbereitende war; wäre ihre Taufhandlung eine sakramentale, so müßte man doch auch bei den Synoptikern wenigstens eine Andeutung davon erwarten; eine so regelmäßige Antizipation des Erlösungsverdienstes, wie sie die länger fortgesetzte Taufhandlung der Jünger Jesu zur Voraussetzung hätte, scheint doch nicht so einfachhin angenommen werden zu dürfen.

Wenn wir schließlich nach allen diesen Erörterungen die Taufe des Johannes noch einmal betrachten, so läßt sich ihre Bedeutung in die drei Punkte zusammenfassen: 1. Sie war ein Symbol und äußeres Zeichen wahrhaft innerer Bußgesinnung und der Bereitwilligkeit, ein neues, bußfertiges Leben zu beginnen. 2. Sie war an sich und als Erfüllung des Befehles Gottes ein Vorbild und ein Wegweiser zur Taufe Christi und

---

[1]) Cf. Tertull., Lib. de bapt., c. 11 (M. L. I, 1212): Tingebant discipuli ejus ut ministri, ut Jo. ante praecursor, eodem baptismo Jo., ne qui alia putet, quia nec exstat alius nisi postea Christi, qui tunc a discipulis dari non poterat . . . Vgl. hiezu noch Bibl. Zeitschr., IV, S. 430; Dausch, Messianische Tauftätigkeit Jesu (Theol.-prakt. Monatschrift, XVI, 416—419): Scharfe Ablehnung der These Belsers (vgl. dessen Evangelium des hl. Johannes, Freiburg 1905, S. 32. 79. 99. 131 ff.), daß Joh. Kap. 3 und 4 von der messianischen (neutestamentlichen) Taufe und nicht von einer Buß- und Vorbereitungstaufe handle.

[2]) Komm. z. Ev. d. hl. Joh.[2], Graz 1897.

zur Ausgießung des heiligen Geistes. 3. Sie war ein Zeichen der gläubigen Annahme der Predigt des Johannes vom kommenden Messias und dadurch wie als Besiegelung der Bußgesinnung eine Vorbereitung auf die Taufe Christi und das Messiasreich.

Wenn Johannes sonach durch seine Taufe auch nicht direkt Sündenvergebung bewirken konnte, so setzte er doch damit den Schlußstein seiner Bußpredigt, weihte ein neues Israel ein und schuf ein vorbereitetes Volk für den Herrn, aus dem sich dieser seine Apostel und Jünger wählte. Durch seine Taufe erfüllte er die Prophezeiung des Engels an seinen Vater Zacharias und auch dessen eigene in seinem Lobgesang, die sich auf seine Wegbereitung bezog; er gab dem Volke Kenntnis vom Heile zur Vergebung der Sünden und lenkte seine Schritte auf den Weg des messianischen Friedens. Und so kam Johannes auch auf dem Wege der Gerechtigkeit[1]), wie unser Herr selbst von ihm sagte (Mt. 21, 32), gleich wie er selbst nach der Prophetie des Zacharias auf dem Wege des Friedens kam: auf dem Wege, der Norm des religiös-sittlichen Lebens, welcher nicht nur zur Gerechtigkeit führt, sondern der Weg, welchen die Gerechtigkeit vorschreibt, welchen die Gerechten wandeln. Wir haben darunter nicht nur die persönliche Gerechtigkeit des Täufers zu verstehen, welche er durch sein strenges Leben offenbarte, sondern mehr noch an die Gerechtigkeit zu denken, zu welcher er die Juden durch Beispiel und Wort, Predigt und Taufe anspornte. Denn wieder sagt der Heiland bei Lk. 7, 29. 30: »Das ganze Volk, welches ihn hörte, und die Zöllner rechtfertigten Gott, indem sie sich taufen ließen mit der Taufe des Johannes, die Pharisäer aber und die Gesetzeslehrer vereitelten an sich selbst den Ratschluß Gottes, indem sie sich nicht taufen ließen von ihm«; und auch zu Johannes bei seiner Taufe (Mt. 3, 15): »Also ziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen« (das, was die Menschen tun müssen, um des göttlichen Wohlgefallens teilhaftig zu

[1]) Ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης. Vgl. Hastings, II, 678.

werden).[1] So läßt sich also die Taufe des Johannes auch mit einem Worte als die δικαιοσύνη, das von Gott in Vorbereitung auf die messianischen Heilsgüter verordnete Heilsmittel, bezeichnen.

6. Kapitel. Die Taufe Christi.

(Mt. 3, 13—17; Mk. 1, 9—11; Lk. 3, 21. 22; Joh. 1, 32. 33.)

So predigte und taufte Johannes am Jordan und entfachte eine mächtige Bewegung im Volke Israel. Nicht nur aus der nächsten Umgebung, aus ganz Judäa (Mk. 1, 5; Mt. 3, 5. 6) und auch aus Galiläa (vgl. Mt. 11, 7 mit Lk. 7, 11. 24; Joh. 1, 35) strömten zu ihm die Scharen, um sich taufen zu lassen. So drang jetzt wirklich die Stimme des Rufenden durch das ganze Land der Verheißung, dem Messias die Bahn bereitend, Berge und Hügel abtragend und Täler füllend. Aber diese seine Tätigkeit sollte noch eine ganz besondere Weihe erhalten. Die ehrenvollste Funktion stand ihm noch bevor: die Taufe Christi.[2] Malachias (3, 1 ff.) hatte prophezeit: »Sieh, ich sende meinen Boten, daß er den Weg bereite vor mir her; und alsbald wird zu seinem Tempel kommen der Herr der Herrscher, den ich suchte, und der Engel des Bundes, nach dem ihr verlangt.« Und der Täufer selbst verkündete: »Das Reich Gottes ist nahe.« Sonach konnte der Messias nicht mehr ferne sein, bald mußte er auftreten.

Wie für den Vorläufer, so kam nun auch für den Herrn seine Stunde (vgl. Joh. 2, 4). Vielleicht waren gerade die Wellen jener Bewegung, die nun auch bis hinauf ins stille Bergstädtchen Nazareth schlugen, für den Heiland das Zeichen, daß es Zeit sei, sich nunmehr zu offenbaren. Die Evangelisten selbst deuten dies zwar kurz, aber doch bestimmt mit den Worten an: In jenen Tagen (Mk. 1, 9), damals (τότε, tunc, Mt. 3, 13).

---

[1] Vgl. Pölzl, Komm. z. Mk., S. 44 f.

[2] Vgl. S. Thomas, S. Th., III, qu. 38, 4, qu. 39, 3 ad 1 (S. Aug. tract. in Jo. 13): ad hoc Joannes baptizabat, ut Christus baptizaretur.

Er nimmt Abschied von seiner heiligen Mutter (sein heiliger Nährvater ist nach allgemeiner Annahme um diese Zeit bereits gestorben) [1]), von seinem bisherigen Heim und seiner Beschäftigung und verläßt Nazareth. Wahrscheinlich schloß er sich einer Wallfahrtskarawane an, wie sie jetzt wohl oft zum Jordan zogen, und gelangte so unerkannt und unauffällig zu seinem Vorläufer (Mt. 3, 13; Mk. 1, 9), um sich von ihm in sein messianisches Amt einführen zu lassen. Welches näherhin die Taufstätte des hl. Johannes war, werden wir im zweiten Teil dieses Kapitels behandeln.

Während Matthäus und Markus mit Betonung das Kommen Jesu von Nazareth an den Jordan, Matthäus dazu noch ausführlich die Unterredung des Täufers mit ihm und dann erst den Taufvorgang berichten, faßt sich Lukas hier sehr kurz, da ihm die Schilderung der Theophanie die Hauptsache ist. Wohl aber sagt er, daß die Taufe Jesu zugleich mit der des Volkes stattfand.

1. Die Taufe Jesu.

So kam es denn im Jordantale zur ersten öffentlichen Begegnung des Vorläufers mit seinem Herrn, des Heroldes mit seinem Könige; welch heilige Stunde! — Wir legen uns zuerst die Frage vor: Warum wollte der Heiland sich taufen lassen? Petrus Comestor führte in seiner Historia Scholastica, einer Art evangelischen Synopse [2]), bei seiner Auseinandersetzung über die Taufe Jesu (Kap. 33) drei Hauptursachen an, warum Jesus sich von Johannes taufen ließ:

a) Um die Taufe des Johannes zu bestätigen. Wir können dies auf die ganze Sendung des Täufers, wovon freilich die Taufe als Vorbild der christlichen Taufe einen Hauptpunkt ausmachte, ausdehnen. Johannes hatte, getreu dem Rufe Gottes, in zarter Jugend alles verlassen um des Heilandes willen, er hatte auch diesen selbst und seine heilige Mutter nie gesehen (Joh. 1, 31), wiewohl er

[1]) Vgl. Grimm, L. J., II, 124 f.; Meschler, I, 189.

[2]) S. T. u. U., V, 4, S. 465 f. — Vgl. Nik. Kall., Hist. Eccl., l. I, c. 18; M. G. CXLV, 86 f.

vielleicht, wenn seine Mutter Elisabeth ihm die Geburtsereignisse erzählt hatte, große Sehnsucht danach haben mochte. Welche Freude mußte es für den treuen Diener seines Herrn sein, wenn dieser selbst nun zu ihm kam, um ihn so für seine Treue und Selbstlosigkeit, seinen Eifer und Gehorsam zu entschädigen! Deshalb läßt sich der Herr von Johannes taufen, um damit dessen gottverordnetes Heilsmittel als gut und zurecht bestehend anzuerkennen, wie er auch dieselbe Taufzeremonie durch seine Jünger ausüben läßt. Dem Heiland ist das ganze Wirken des Vorläufers sozusagen die Operationsbasis für sein messianisches Werk. Da begegnete sich der Weg der Gerechtigkeit, auf dem Johannes kam (Lk. 7, 29), mit dem Wege des Friedensfürsten Gottes, und so gewissermaßen Gerechtigkeit und Friede selbst: Justitia et pax osculatae sunt.[1])

b) Jesus ließ sich taufen, um alle Demut und Gerechtigkeit zu erfüllen. Christus wollte nach dem Willen Gottes auf dem Wege der Selbstverdemütigung und Erniedrigung, welche für ihn mit der Johannestaufe verbunden war, in sein öffentliches Wirken eingeführt werden (Pölzl). So ähnlich sagte auch der Heiland selbst zu Johannes, als dieser ihn von der Taufe abhalten wollte mit der Begründung, er habe es selbst nötig, von ihm getauft zu werden. Hier ist vorerst die scheinbare Diskrepanz zwischen Matthäus und Joh. 1, 31. 32 zu erörtern. Nach letzterer Stelle kannte Johannes den Heiland nicht und bekam erst kurz vor der Taufe von Gott die Offenbarung, derjenige, über welchen er den Geist niedersteigen sehen und über dem er ihn ruhen sehen werde, der sei es, der im heiligen

---

[1]) So deutet tatsächlich die gnostische Schrift »Pistis Sophia« die Psalmstelle Ps. 85, 11. 12. Maria sagt darin zu Jesus: Misericordia, i. e. vis Sabaothis, quae ex me exiit, i. e. tu; misertus est γένους totius hominis. Veritas etiam est vis, qui veniens ἐκήρυξεν viam veritatis, qui es tu, qui ἐκήρυξε ante te. Atque mis. et veritas occurrerunt sibi; tu es, mi Domine, qui occurristi Johanni die, quo suscepturus eras βάπτισμα. Tu δέ rursus et Joh. estis δικαιοσύνη et εἰρήνη, quae osculatae sunt sibi invicem etc. — Eine Kuriosität! Gebhard und Harnack, T. U., VII, 2, S. 19 ff.

Geiste taufe. Wie konnte Johannes ihn also vor der Taufe als den Messias erkennen und anrufen?

Als das Wahrscheinlichste ist anzunehmen, daß Johannes, der den Heiland nicht persönlich kannte, bei dessen Herannahen sofort durch göttliche Erleuchtung ihn als den Messias und Spender der Geistestaufe erkannte. Aber diese Erkenntnis war erst dann, als Johannes nach der Taufe Jesu das ihm in einer besonderen früheren Offenbarung verheißene Himmelszeichen sah, derart gefestigt, daß bei ihm fortan jeder Zweifel ausgeschlossen war, ob Jesus der Messias, Spender der Geistestaufe, der Sohn Gottes sei. [1])

Die Worte, mit denen Johannes seine Weigerung ausspricht, verraten mit keiner Silbe die freudige Erregung, die den Vorläufer durchschauert haben mag, als sein Herr zu ihm kam. Johannes verbirgt seine Freude und Überraschung. Jetzt hüpft er nicht vor Freude auf, wie vor dreißig Jahren vor seiner Geburt; jetzt steht er in Ehrfurcht und Demut da und weicht sozusagen vor der Hoheit und Würde seines Herrn zurück, indem er seine eigenen Worte bedenkt, die er von dem nach ihm Kommenden gesprochen, daß er nicht würdig sei, dessen Schuhriemen aufzulösen.

Aber der Heiland läßt die Einrede seines Vorläufers nicht gelten. Laß es für jetzt [2]), spricht er, denn also ziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Damit bestätigt er zwar im allgemeinen die Richtigkeit der Worte des Täufers,

---

[1]) Pölzl, Komm. zu Matth.[2], S. 44. Daselbst auch andere Erklärungsversuche. Didon (Leben Jesus Christus, I, 285) nimmt eine zweifache Theophanie an: die erste, als sich Jesus das erste Mal Johannes näherte, in gleicher Weise wie bei der nach der Taufe, nach Didon der zweiten Theophanie. — Diese Annahme ist weder irgendwie im Text noch auch anderweitig begründet. Eine einfache Einsprechung Gottes ist für Johannes vollkommen hinreichend.

[2]) Ἄφες = laß es zu; in der griechischen Vulgärsprache überhaupt Aufforderungspartikel geworden; vgl. Mt. 27, 49; ἄφες ἴδωμεν laßt uns sehen (heute neugriechisch ἄς in derselben Bedeutung). Ἄρτι für jetzt, eben, betont die Gegenwart im Gegensatz zur Zukunft, wo der Messias verherrlicht werden wird.

bezeugt also selbst seine Würde; anderseits verweist er aber indirekt auf den göttlichen Heilswillen als Grund seiner Handlungsweise. Wenn es dir auch, will der Heiland sagen, ungewöhnlich erscheinen mag, daß du mich taufen sollst, so ist es doch so in der Heilsordnung Gottes gelegen, daß du mich taufst und ich mich in Demut von dir taufen lasse. Denn so erfüllen wir jegliche Gerechtigkeit, tun wir alles, um uns das göttliche Wohlgefallen zu erwerben. [1])

Jesus wollte sich sonach, wie er bisher sich in allem, in der Beschneidung, Darstellung und Opferung, im Festbesuch des Heiligtums und sonstiger Gesetzesbeobachtung demütig dem mosaischen Gesetze unterworfen hatte (factus sub lege Gal. 4, 4), auch der Bußtaufe unterziehen, obzwar er deren nicht bedurfte, und zwar deshalb, weil diese von Gott für das ganze Volk (vgl. Lk. 3, 21) verordnet war.

c) Jesus wollte sich auch taufen lassen, um durch Berührung mit seinem Leibe den Wassern die Kraft der Wiedergeburt zu verleihen, sagt Comestor. Mit anderen Worten, der Heiland wollte durch seine Taufe die christliche Taufe vorbilden [2]), und gewissermaßen mit seinem Beispiele vorangehen, um zu deren Empfang aufzumuntern.

---

[1]) Nicht uninteressant ist diesbezüglich die Darstellung des Ebionitenevangeliums, das dabei seine Tendenz verrät. Es schildert die Unterredung des Johannes erst nach der Taufe infolge der Theophanie, welche so erfolgt, daß der heilige Geist in Jesus hineingeht; die Himmelsstimme ist dieselbe. »Und es umstrahlte den Ort ein großes Licht. Als Johannes ihn sah, sprach er zu ihm: Wer bist du, Herr? Und wiederum geschah die Stimme vom Himmel an ihn . . . Da fiel Johannes nieder und sprach: Taufe mich, Herr« etc. . . . Die Tendenz: Dem Menschensohn Jesus, dessen Herkunft nicht erwähnenswert ist, bezeugt Gott, daß er an ihm Wohlgefallen »gefunden« habe und ihn jetzt durch die Taufe, respektive die Herabkunft des heiligen Geistes als Sohn gezeugt habe. Die Unterredung des Johannes wird absichtlich nach der Taufe angesetzt, wo aber die Weigerung keinen Sinn mehr hat (vgl. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, S. 27).

[2]) Nach dem Catech. Rom. ist sogar die Einsetzung damit verbunden. Vgl. Catech. Rom., p. II, c. 2, qu. 10. Vgl. S. Aug. Serm. 37 de temp. (S. Thom., III, qu. 26, art. 2): Baptizatur novus homo, ut novi baptismatis constituat sacramentum.

Seine eigene Taufe konnte er zwar nicht empfangen, weil sie noch nicht eingesetzt war und weil er alle Herrlichkeit, welche sie erteilt, ursprünglich schon besaß. Wohl aber konnte er die vorbildliche Taufe empfangen, welche Johannes gab, weil diese bloß ein Bußmittel war und Bekenntnis der Buße, Christus aber Stellvertreter, Begründer und das Vorbild der büßenden und sich heiligenden Menschheit ist. Deshalb läßt er sich taufen und lädt damit alle zum Empfange seiner Taufe ein.[1])

d) Dazu müssen wir aber noch einen vierten, nicht unwichtigen Grund fügen, der den Heiland selbst betrifft. Für ihn sollte die Taufe die feierliche Einführung in sein messianisches Amt sein, und er sollte bei dieser Gelegenheit dem Täufer und dem Volke klar geoffenbart werden. Wie er durch die Geburt aus Maria der Jungfrau ins irdische, durch die Auferstehung aus dem jungfräulichen Schoße der Erde in sein glorreiches Leben eintrat, sollte er in sein messianisches Leben durch die symbolische Neugeburt aus dem Wasser eingeführt werden.[2]) Und wie seine irdische Geburt durch eine großartige Engelserscheinung ausgezeichnet wurde, so wurde sein Eintritt in sein messianisches Wirken durch eine feierliche Theophanie verherrlicht, durch die er als Messias und Sohn Gottes beglaubigt wurde. Diese war zugleich der Lohn für die Selbstverdemütigung des Heilandes, mit der er sich mitten unter die Sünder stellte, wie einer von ihnen.[3])

Diese Offenbarung ging nun folgendermaßen vor sich: Nach der liebevollen Aufklärung über den Grund der Taufe seitens des Heilandes gibt der treue Herold sein demütiges Widerstreben auf, läßt in demütigem Gehorsam

---

[1]) Meschler, L. J., I, 191. [2]) S. Riezler, Lukas-Evangelium, S. 131 f.

[3]) Vgl. S. Justini Dial. c. Tryph, c. 88 (M. G. VI, 186): Sofort bei der Geburt hatte Jesus seine Kraft. Als der Heiland bei der Taufe aus dem Wasser stieg, kam der heilige Geist gleich einer Taube auf ihn herab. Nicht jedoch, weil er der Taufe bedurfte, oder wegen des heiligen Geistes kam Jesus zum Wasser, sondern für das Menschengeschlecht.

den Herrn zur Taufe in den Jordan steigen und taucht ihn in die Fluten. Auf den Vorgang der Taufe selbst wird von allen Evangelisten kein Gewicht gelegt, weil sie um so mehr die Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit hervorheben wollen.

Als besondere Momente hebt Mt. 3, 16 hervor, Jesus sei sogleich nach dem Untertauchen aus dem Wasser gestiegen; damit deutet er an, daß Jesus kein Sündenbekenntnis ablegte.[1]) Lk. 3, 21 betont, er habe gleich nach der Taufe gebetet, und dies sei der Moment für die Erscheinung gewesen. Als Gegenstand des Gebetes müssen wir jedenfalls die neuerliche Aufopferung des Herrn für das Heil der Menschen betrachten. Da nun Jesus betend aus dem Wasser stieg, traten plötzlich über ihm wunderbare himmlische Zeichen ein. Es zeigte sich eine Lufterscheinung[2]), als ob der Himmel sich öffne, und der heilige Geist kam in sichtbarer Gestalt, wie Lukas besonders hervorhebt, wie einer weißen Taube, also nicht gerade einer Taube selbst, sondern einer taubenähnlichen Erscheinung, auf den Heiland herab, und es erscholl laut und feierlich eine Stimme: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe (Mt. 3, 17; Mk. 1, 10. 11; Lk. 3, 21. 22; Joh. 1, 22). Ob dieser himmlische Vorgang auch dem Volke wahrnehmbar war, wird nicht gesagt, aber Johannes bemerkte sie außer dem Heilande nach seiner eigenen Bezeugung (Joh. 1, 32. 33) sicher. Die Manifestation der heiligen Dreifaltigkeit war also sichtbar und hörbar.

---

[1]) Vergleiche hierzu die Darstellung des Hebräer-Evangeliums (Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, S. 19): »Die Mutter des Herrn und seine Brüder sprachen zu ihm: Johannes der Täufer tauft zur Vergebung der Sünden, laß uns gehen und uns von ihm taufen lassen. Er aber sprach zu ihnen: Was habe ich gesündigt, daß ich sollte hingehen und mich taufen lassen? Es müßte denn das, was ich gesagt habe, Unwissenheit sein.« Auch erscheint darin der heilige Geist als Mutter Jesu. — Vgl. Preuschen, Antileg., 3, S. 4. (Aus Hier., Contra Pelag., III, 2 entnommene Stelle.)

[2]) Über die verschiedenen Erklärungen s. Pölzl, Mt.[2], 46. Jedenfalls eine Lichterscheinung über dem Heiland. Justin a. a. O. sagt auch: Ignis accensus est in Jord., wie das Hebräer-Evangelium (Preuschen, 11): καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

Es war der heiligste und erhabenste Moment im Leben des Vorläufers. In diesem Augenblicke mußte seine Seele Himmelswonnen empfinden! Dem hl. Stephanus war es seinerzeit inmitten der Bedrängnisse im Saale des Hohen Rates und vor dem zähneknirschenden Haß des Synedriums ein so kräftiger Trost für sein mutvolles Martyrium, daß er den Himmel offen und den Heiland zur Rechten der Herrlichkeit Gottes stehen sah (Apg. 7, 54. 55). Den hl. Petrus begleitete die bloße Erinnerung an die seligen Augenblicke der Theophanie auf dem Tabor (Mt. 17, 1 ff.; Mk. 9, 1 ff.; Lk. 9, 28 ff.) noch lange Jahre nachher auf allen Mühsalen seiner apostolischen Wirksamkeit wie eine Leuchte an finsterem Orte (2 Petr. 1, 6—19). Mußte es dem hl. Johannes nicht ebenso ergehen? Für alle seine aufopfernde, selbstlose Mühe, seine Abtötung, seinen Eifer und seinen Gehorsam war er jetzt reichlich entschädigt! Jetzt war es ihm vergönnt, im Vorgefühle des höchsten Glückes der Himmelsseligkeit den schönsten Augenblick seines Lebens zu genießen: sein Auge sah den Himmel offen und die heiligste Dreieinigkeit sichtbar im Lichtglanze sich zeigen, soweit sein sterbliches Auge es ertragen konnte; sein Ohr hörte die Bezeugung Jesu als des Messias und geliebten Gottessohnes, sein Geist wurde erleuchtet, daß er aufs klarste und bestimmteste die Würde Jesu, dessen Heilswerk und die Art und Weise des Vollzuges desselben (Joh. 1, 32 ff.) erkannte; sein Herz aber mochten unnennbare Wonneschauer durchbeben ob der Herrlichkeit und Seligkeit, die er jetzt schauen und verkosten durfte!

Jetzt hätte er wohl auch, noch mehr als seinerzeit Simeon im Augenblicke, da er das göttliche Kind auf seinen Armen trug, das Verlangen tragen können, zur Fortsetzung dieser seligen Anschauung Gottes in den Himmel entlassen zu werden. Allein seine Sendung war noch nicht zu Ende, noch mußte er Zeugnis geben für den Messias. Aber nun konnte er getrost dem Abend seines Wirkens und Lebens entgegengehen, getrost das Wort sprechen: Er muß wachsen, ich muß abnehmen (Joh. 3, 30). Er hatte jetzt ja das Heil

der Welt und noch mehr, die Seligkeit des Himmels und seinen eigenen, übergroßen Lohn mit eigenen Augen schauen können. In dem Anteil des Täufers bei der Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit und der zugleich damit an ihn ergangenen Offenbarung liegt wohl auch ein Grund beschlossen, daß der Heiland sich der Taufe unterzog.

2. Der Ort der Taufe Jesu.

Nach der Meinung der Gesetzeslehrer waren die Wasser des Jordans zum heiligen Gebrauche nicht rein genug[1]), vielleicht weil der Jordan vom Lehmboden, durch den er fließt und den er aufwühlt, besonders zur Regenzeit etwas trüb und gelblich wird.[2]) Johannes aber störte sich nicht an solche unbegründete Vorurteile, und ihm lag an dem Formelwesen der Pharisäer nichts. So kam es auch fortan bei der Taufe nicht darauf an, in welchem Wasser sie geschah, wenn es nur natürliches war.[3]) Der göttliche Heiland kam nun zur Taufe des Johannes und bestätigte dadurch alle Maßnahmen des Vorläufers. Indem er in die Fluten stieg, wurden diese eingeweiht für alle Zeiten. Der Jordan ward ein heiliger Fluß für die Christen, sein Wasser ein heiliges, das keiner weiteren Weihe bedurfte, um als Taufwasser verwendet zu werden.

Wo aber lag diese heilige Stätte, wo ist heute die Stelle der Taufe Christi zu suchen? Diese Frage steht im Zusammenhang mit jener nach der Stätte der ersten Wirksamkeit des hl. Johannes überhaupt.

Zuerst müssen wir die Heilige Schrift selbst um Anhaltspunkte befragen. Aber die Synoptiker geben uns nur ganz allgemeine Bezeichnungen. Der Schauplatz,

---

[1]) Vgl. Cheyne-Black, Biblical Encyclop., II, 2498f.

[2]) S. Socin-Baedeker[3], S. 155.

[3]) Vgl. Tertull., Lb. de baptismo c. 4, M. L. I, 1311f.: Non est discrimen, utrum quis in mari aut stagno, flumine aut fonte, lacu sive alveo diluatur, et nihil refert inter eos, quos Joannes in Jordane et quos Petrus in Tiberi tinxit. Nisi et ille spado, quem Philippus fortuiter aqua tinxit, plus minusve retulit. Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur.

wo Johannes im Anfang seiner Wirksamkeit taufte, ist der Jordan (Mt. 3, 6; Mk. 1, 5), die ganze Gegend am Jordan (Lk. 3, 3). Nach Mk. 1, 9 kam Jesus von Nazareth her; da er sich wahrscheinlich einer Karawane anschloß, die Galiläer aber durch das Land Samaria nur einzeln, nicht in großen Scharen ziehen durften, so können wir annehmen, daß er den Weg durch Peräa längs des Jordan südlich bis zu den großen Furten bei Jericho nahm, wo man auf den Weg nach Jerusalem übersetzte.[1])

Wenn in den Stellen Mt. 3, 9; Lk. 3, 8 eine Andeutung der am Jordanufer damals vielleicht noch sichtbaren zwölf Gedenksteine von Gilgal liegt, die Josue errichtet hatte, so wäre dies eine Bestätigung der Annahme, daß Johannes tatsächlich bei diesen belebten Furten gepredigt habe.

Der vierte Evangelist berichtet das Tauferereignis selbst nicht, sondern nur die Bezeugung der Himmelserscheinung durch den Täufer; er sagt daher auch nicht direkt, wo die Taufe des Heilandes stattfand. Dagegen bemerkt er nach der Erzählung der Zeugnisablegung des Täufers vor der Deputation des Synedriums (Joh. 1, 19—28), dieses Ereignis habe sich in »Bethania jenseits des Jordan, wo Johannes mit Taufen beschäftigt war (taufend war)«, zugetragen.

Auf diesen Angaben der Heiligen Schrift, besonders aber der Notiz des Evangelisten Johannes, hat die Untersuchung der Ortsfrage zu fußen; Lokaltradition, Geschichte des Schrifttextes und Topographie spielen auch hier wieder eine wichtige Rolle. Es sei jedoch gleich bemerkt, daß die Forschung auch hier nicht über alle Schwierigkeiten vollständig hinausgekommen ist.

Die Frage nach dem Orte der Taufe Jesu und jene nach dem Aufenthaltsorte des Vorläufers in jenen Tagen

[1]) Th. Zahn, Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes, I, Bethania—Bethabara, in Neue kirchliche Zeitschrift, XVIII (Leipzig, Deichert, 1907), S. 285, ist der Meinung, Jesus sei von Westen zur Taufstelle gekommen.

hängen nun zwar enge zusammen; trotzdem sind sie, wollen wir das Problem, das uns die Tradition bietet, befriedigend lösen, nicht zu identifizieren. Behandeln wir daher zuerst die Bethaniafrage, um von dieser Untersuchung aus Licht für die Frage nach dem Platze der Taufe Jesu zu gewinnen.

a) Bethania, der Aufenthaltsort des Täufers.[1])

Laut Angabe des vierten Evangelisten hielt sich also der Täufer um jene Zeit zu Bethania jenseits des Jordanflusses auf. Die Ausdrucksweise, »wo Johannes mit Taufen beschäftigt war«, zeigt klar und deutlich einen längeren Aufenthalt daselbst an. Die Zeugnisablegung erfolgte am Tage, bevor Jesus, der eben die Wüste verlassen hatte, sich wieder in die Nähe des Vorläufers begab (Joh. 1, 29); es war ungefähr sechs Wochen nach der Taufe des Heilandes (vgl. Mk. 1, 12. 13; Mt. 4, 1. 2; Lk. 4, 1. 2). Unmöglich kann demnach die Stelle im Jordan, wo Jesus getauft wurde, sehr weit davon entfernt gewesen sein. Die Frage ist nur: Wie weit?

Wüßten wir heute gewiß, wo dieses Bethania gelegen, ob es mit einem heutigen Orte zu identifizieren ist und mit welchem, so wäre diese Frage gelöst; denn die eigentliche Taufstelle ist mit ziemlicher Sicherheit festgestellt. Aber hier gibt weder der Evangelist Johannes eine nähere Bestimmung, noch ist die Tradition verläßlich und klar.

Aus dem Johannes-Evangelium erfahren wir an späterer Stelle (10, 40), daß sich Jesus vor den Nachstellungen der Juden kurz vor seinem Leiden »wieder jenseits des Jordan

---

[1]) Darüber haben in jüngster Zeit besonders geschrieben: 1. Dr. Karl Mommert, Änon und Bethanien, die Taufstätten des Täufers. Leipzig, Haberland, 1903. 2. Th. Zahn in Neue kirchliche Zeitschrift, XVIII, Leipzig, Deichert, 1907: Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes, I. Bethania — Bethabara, S. 265 ff. Zahn nimmt gegen die Ausführungen und Aufstellungen Mommerts teilweise sehr scharf Stellung. Abgesehen von dem polemischen Ton der Ablehnung, scheint uns hier gleichwohl der gelehrte Altmeister der Bibelforschung dem Katholiken Mommert gegenüber im Rechte zu sein.

an den Ort begab, wo Johannes zuerst getauft hatte, und daselbst blieb«. Es mag etwas auffallen, daß hier der Name nicht ausdrücklich genannt ist; aber durch die Bezeichnung »jenseits des Jordan« wird der Ort klar von dem Bethania unterschieden, wo der Heiland im Freundeskreise des Lazarus, Marias und Marthas so gerne weilte und wo er ersteren vom Tode erweckte. Dieses war ein Flecken am Ölberg, 15 Stadien (3/4 Stunden) von Jerusalem entfernt (Joh. 11, 18).[1])

Das Joh. 1, 28 genannte Bethania lag demnach in Peräa. Über die genauere Lage sollte uns nun die Tradition näheren Aufschluß bieten. Aber hier versagt sie nicht nur, sie bringt sogar neue Schwierigkeiten. Denn als Origenes um 232 »zum Zweck der Nachforschung nach den Fußspuren Jesu, seiner Jünger und der Propheten« an die betreffenden Orte gekommen war, versicherten ihn die ortskundigen Christen, daß es »um den Jordan« kein Bethanien gebe.[2]) In der Überzeugung nun, es müsse hier in den Handschriften eine Verwechslung mit dem Bethania am Ölberg vorliegen, glaubte Origenes die Lesart ἐν Βηθανίᾳ trotz ihrer Bezeugung »durch beinahe alle Handschriften«, wie er selbst zugesteht[3]), auch selbst in ἐν Βηθαβαρᾷ um-

---

[1]) Lagarde, Onomastica sacra², c. 108, 3: Bethania, villa in secundo ab Aelia miliario in latere montis Oliveti, ubi Salvator Lazarum suscitavit, cuius et monumentum ecclesia nunc ibidem exstructa demonstrat. — Ein anderes Bethania ist im Onom. des Euseb.-Hier. nicht verzeichnet.

[2]) Zu diesem und dem Folgenden sieh Zahn, a. a. O. S. 266 ff. und 287 ff.

[3]) Orig. tom. VI, 40 in Jo., Comment. in Jo. 1, 28, M. G. XIV, 270: Bethania . . . ist von Jerusalem 15 Stadien entfernt, und weit von ihm ist der Jordanstrom, in runder Zahl etwa 180 Stadien. Aber es gibt auch keinen gleichnamigen Ort um den Jordan. Dagegen heißt es, daß am Uferrand des Jordan Bethabara liegt, wo, wie man erzählt, Johannes getauft hat. Es entspricht auch die Deutung (ἑρμηνεία) des Namens der Taufe dessen, der dem Herrn ein gerüstetes Volk bereitete; denn er wird übersetzt: »Haus der Zurüstung«, Bethania aber »Haus des Gehorsams«. — Über die verschiedenen Lesarten Bethabara bei Origenes vgl. Zahn, a. a. O. 267 f.

ändern zu müssen.[1]) Ihm folgten Eusebius, Hieronymus, Epiphanius und Chrysostomus.[2])

Origenes war jedoch mit seinem Vorgange nicht der erste. Seine Bemerkung von den »beinahe« allen Handschriften und anderen Zeugnissen, die Zahn in scharfsinniger Untersuchung beibringt[3]), lassen erkennen, daß die Lesart Bethabara schon vor der Zeit des Origenes und der Entstehung des ältesten syrischen Evangelientextes, also schon vor 180 n. Chr., in Palästina entstanden und von ortskundigen Christen an Stelle des ursprünglichen Namens in die griechischen Handschriften eingetragen wurde.[4]) Der Grund der Bevorzugung dieser Lesart kann daher nur die Lokaltradition gewesen sein. Man suchte eben den fraglichen Ort stets am unteren Jordanlaufe, und zwar unmittelbar am Flusse selbst, indem man annahm, der Evangelist habe nichts anderes als die Stelle am Jordan bezeichnen wollen, wo nach einer von niemand bezweifelten Tradition Jesus und das Volk von Johannes getauft worden sei.

So richtig es nun ist, daß die Haupttaufstätte des Vorläufers ebendort bei den Furten und an dem »Orte des

---

1) Βηθανία: ℵ*A B C* E F al^pl latt syr pesch heb ^tot hier arm. me codd. ap. Orig. Βηθαβαρά: C² K Γ^b (V) (Λ) Π^corr syr ^sin cur 1, 22. 33 (69) al^nom; Βηθάραβα: ℵ^ob syr ^bdny.

2) Im Onomastikon bezeichnen daher Euseb. (O. sacra², 240, 15) und nach ihm Hier. (De situ etc. On. s.², 108, 6) Βηθααβαρά »jenseits des Jordan« als den Ort, wo Johannes taufte, daher auch bis jetzt sehr viele von den Brüdern, d. h. Gläubigen, sich dort im Verlangen der Wiedergeburt im lebendigen Wasser baden. — Bethabara aus hebr. בֵּית־עֲבָרָה = Ort des Übergangs, בֵּיתעֲנִיָּה nach Hieronymus (On.², 60, 26) domus afflictionis eius uel domus obedientiae, Haus der Trübsal, des Gehorsams; oder locus, domus depressionis, vgl. Hastings, II, 675. — עֲבָרָה = Furt; eine Furt beim Ausfluß des Goliathbaches heißt heute noch Abara (Buhl, Geogr., 115). — Aber auch Haus der Schiffe oder der Datteln. Statt Bethabara wollten manche Betharaba lesen, der Name einer Stadt westlich vom Jordan, Jos. 15, 6 (Hastings, II, 675). — Das Bethabara sollte auch an das alte Beth-Bara (Richt. 7, 24) anklingen, was aber auch westlich vom Jordan liegt (Riehm, H.-B., I, 213). — Die Furt heißt heute Makhta. Vgl. Mommert, a. a. O., S. 2ff. 9ff. — Epiph. haer. 51, 1, Chrysost. Hom. 17f. in Jo. n. 1, M. G. LIX, 107sq. Vgl. Zahn, S. 274.

3) A. a. O. S. 268ff. 4) Zahn, a. a. O. S. 276.

Überganges«, Bethabara genannt, gelegen war, so irrig war es, diesen Ort für das Joh. 1, 28 genannte Bethania zu halten und vorauszusetzen, dieses liege unmittelbar am Jordan. Die Textänderung war sehr willkürlich und vermengte nur beide Orte und Begriffe. Um uns darüber klar zu werden, dürfen wir zur Bestimmung des Platzes der Taufe Jesu nur die Jordanfurten = Bethabara ins Auge fassen, die Frage nach dem jenseitigen Bethania aber ist vollständig davon zu trennen.[1])

Wo lag nun aber dieses Bethania? Man fand es nicht, sagt treffend Zahn, weil man es an verkehrter Stelle suchte. Vor allem übersah man, daß die ganze Ortsangabe Joh. 1, 28 nicht in erster Linie der Taufstätte des Johannes gilt, sondern den Platz bezeichnen soll, wo die Gesandtschaft mit dem Täufer verhandelte (Joh. 1, 19. 24) und dieser das erste öffentliche Zeugnis über Jesus ablegte (Joh. 1, 26ff.). Der Ausdruck: »Wo Johannes sich befand, mit Taufen beschäftigt« (ὅπου ἦν ὁ Ἰ. βαπτίζων) soll hier eben wie bei den Synoptikern die gesamte Berufstätigkeit des Täufers bezeichnen, wie wir im vorigen Kapitel ausführten. Man würdigte ferner nicht, sagt Zahn, daß auf der allein in Betracht kommenden Strecke des Jordanlaufes, etwa von der Mündung des Zerka (Jabbok) im Osten und dem Karn Sartabe im Westen bis zur Mündung des Jordan ins Tote Meer im Ghor, und in unmittelbarer Nähe des Flußlaufes zu keiner Zeit Dörfer oder Städte existiert haben, und darum auch das peräische Bethanien vergeblich gesucht wurde. Johannes kann auch nicht, wie Zahn ausführt, mit seiner zahlreichen Jüngerschar monatelang, trotzdem er ein hartes Leben führte, wie ein Säulenheiliger am Jordan stehen geblieben sein, in der oft unerträglich heißen Niederung seine Tage verlebt und etwa die Nächte in Höhlen an den einschließenden Mergelwänden verbracht

[1]) Dieses Moment hat unseres Erachtens auch Mommert bei aller eingehenden Behandlung doch übersehen; er setzt beide Orte stets gleich. Vgl. seine Schrift, S. 30ff.

haben.[1]) Sein Quartier befand sich in Bethanien, östlich vom Jordan, wo auch Jesus, als er kurz vor seinem Leiden einen längeren Aufenthalt nahm (Joh. 10, 40), die Wirksamkeit seines Vorläufers bei der Bevölkerung noch in frischem Gedächtnis fand. Im öden Jordantal wäre dies unmöglich gewesen. Dieser Ort lag also vom Flusse ziemlich entfernt, aber doch noch so nahe, daß Johannes von dort aus, wir wissen nicht, wie oft und für wie lange jedesmal, zum Jordan hinabsteigen und die folgsamen Hörer seiner Predigt taufen konnte, ohne darum ein ununterbrochenes Troglodytenleben zu führen. Kurz, Bethania lag nicht am Jordan, aber doch in der περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (Lk. 3, 3; vgl. Mt. 3, 5).

Auf Grund dieser Erwägungen spricht Zahn die nicht unbegründete Vermutung aus, dieses Bethanien sei mit einer von Eusebius erwähnten alttestamentlichen, zu dessen Zeit noch vorhandenen peräischen Ortschaft ähnlichen Namens, und diese mit einem heutigen Batneh westsüdwestlich von es-Salt identisch.[2]) Dieser Gleichsetzung scheinen weder besondere philologische noch geographische Gründe im Wege zu stehen. Die Entfernung des Ortes vom Jordan beträgt nach Merill nicht mehr als 10—11 *km*, also höchstens $2^1/_2$ Stunden. Freilich restlos sind die Fragen

---

[1]) Zahn, a. a. O. S. 288f. Gut wird auch auf die Frage der beiden Johannesjünger an den Heiland verwiesen (Joh. 1, 38): Meister, wo wohnst du? Sie setzen es als selbstverständlich voraus, daß Jesus in erreichbarer Nähe eine μονή (Joh. 14, 2), ein Quartier habe. Wahrscheinlich verbringen sie auch die folgende Nacht bei Jesus in diesem Quartier. Nach dem Hinweis auf die Tageszeit (4 Uhr nachmittags) muß es in beträchtlicher Entfernung von dem Quartiere des Täufers und höchstwahrscheinlich westlich vom Jordan gelegen gewesen sein.

[2]) S. 290ff.; vgl. Einleitung II, 561. — Jos. 13, 26 brachte zuerst mit der Angabe des Eusebius vermutungsweise in Verbindung Ely Smith im Verzeichnis arabischer Ortsnamen zu Robinsons Palästina, III, 924. — Eusebius (Lagarde, Onom.², 234, 85) s. v. Betonim (Jos. 13, 16): Βοτνία ἡ καὶ Ποτεείν, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, πόλις φυλῆς Γάδ, καὶ εἰς ἔτι νῦν ὁμοίως ἐν τοῖς τόποις χρηματίζει. — Jedenfalls ist die vorangestellte Form die zu seiner Zeit üblich gewesene. Hieronymus (Lag.², 103, 14) hat nur Bothnin. — Über die Distanzangabe bei Barhebräus s. Zahn, S. 291.

nicht beantwortet. Warum nannte der Evangelist die Ortschaft in 10, 40 und 11, 6 nicht nochmals? Es wäre doch, wenn der Name des peräischen Ortes mit dem bei Jerusalem identisch war, so nahe gelegen, zu bemerken, daß Jesus vom peräischen Bethanien nach dem judäischen gerufen wurde. Vielleicht war dieses doch nicht ganz der Fall. Zahn hält einen Irrtum des Schreibers, welchem Johannes das Evangelium diktierte und der statt Botnia oder Betonia das aus den Synoptikern bekanntere Bethania zu hören glaubte, für wahrscheinlich, oder die Vertauschung fand bei Anfertigung der ersten Abschriften statt.[1])

Es ist zu erhoffen, daß weitere Forschungen dieses an sich recht befriedigende Resultat ganz sicherstellen. Jedenfalls bleibt es ein Verdienst Zahns, der Verworrenheit in der Bethania-Bethabara-Frage ein Ende gemacht zu haben.

b) Bethabara, die Stätte der Taufe Jesu.

Kehren wir nun zur Einschaltung Bethabara für Bethania zurück. Die Wurzel derselben war die Lokaltradition. An welchem Orte sie haftete, zeigt die Angabe des Origenes, Bethania am Ölberge sei vom Jordan rund 180 Stadien entfernt.[2]) Man suchte und glaubte diesen Ort am unteren Jordanlaufe, nahe der Einmündung ins Tote Meer gefunden zu haben: es ist eben das vielgenannte Bethabara. Dieses galt schon lange vor und zur Zeit des Origenes als die Haupttaufstätte des Johannes. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß dieser Platz tatsächlich das war und ist, wofür er gehalten wurde; Johannes taufte ja an

---

[1]) S. 293f. — Betonim vermutet auch schon Haneberg, der es aber mit Pella identifizierte, für Bethania; Schegg die Umgebung der heutigen Brückenruinen Dschisr-Damieh beim Einfluß des Jabbok in den Jordan (vgl. Schanz, Komm. zum Johannes-Evangelium, S. 118). — Andere Vertreter und Freunde seiner Ansicht führt Zahn S. 290ff. an.

[2]) 180 Stadien = zirka 33 *km*. Flav. Jos., B. J., IV, 8, 3, rechnet von Jerusalem bis Jericho 210 Stadien; Origenes zählt aber nicht von Jerusalem aus. In der Luftlinie ist Bethabara von der Mündung des Kelt oder der Badestätte der Pilger zirka 30 *km* entfernt. S. Zahn, a. a. O. S. 276.

den Jordanfurten, wenn er auch nicht gerade immer an einem und demselben Platze verweilte.

Für diese Tradition läßt sich nun seit Origenes eine ununterbrochene Reihe von Zeugen namhaft machen, die in jüngster Zeit durch eine nicht unwichtige Entdeckung des Palästinaforschers Dr. Mommert zu einem krönenden Abschlusse gebracht wurde.

Zunächst kommen Eusebius und Hieronymus in Betracht. Ersterer bezeichnet 80 Jahre nach dem Tode des Origenes Bethabara als die Stätte, wo Jesus von Johannes getauft wurde, und wo es schon am Anfang des 4. Jahrhunderts eine »alte Sitte« war, sich taufen zu lassen. [1]) Dann sind es besonders die Pilgerberichte, die uns Notizen über den Taufort bieten. So schon der Pilger von Bordeaux, der laut eigener Angabe unter dem Konsulate des Dalmatius und Xenophilus (333) von Konstantinopel nach Chalzedon übersetzte. Er nimmt gleich dem Nordafrikaner Theodosius (6. Jahrhundert) die Entfernung der Stelle von der Jordanmündung mit fünf römischen Meilen (7 $^1/_2$ *km*) an. [2]) Völlig sichergestellt wurde die Örtlichkeit dadurch, daß in nächster Nähe derselben, am Westufer des Flusses, unter dem Kaiser Anastasius (491—518) zu Ehren des Täufers ein Kloster mit einer Kirche gebaut wurde, das heutige Kasr-el-Jehud. Dieses erzählt der Pilger Theodosius, der auch anführt, daß im Flusse an der Stelle, wo der Herr getauft wurde, ein marmorner Obelisk mit einem eisernen Kreuze stand. [3]) Dasselbe Kreuz erwähnt

[1]) Onom. sacra[2], 240, 15; vgl. oben S. 230, Anm. 2. Vgl. Euseb., Vita Constantini, IV, 62, 2; M. G. XX, 1216. Ein Beispiel für die Zeit um 400 bietet die alte Vita Ephraemi des Rabbula. S. Zahn, S. 277, Anmerkung.

[2]) Item ab hiericho ad mare mortuo millia novem. Inde ad Jordane, ubi dominus a Joanne baptizatus est, millia V. Ibi est locus super flumen monticulus in illa ripa, ubi raptus est Helias in coelum. Geyer, Itinera Hiersol., in C. S. E. L., XXXIX, Lips. 1898, p. 24, 16 sqq. = M. L. VIII, 792). Vgl. K.-L., X[2], 992 f.

[3]) Geyer l. c., Theod. c. 20, p. 145, 22—146, 8. Nach Theodosius wurde diese Kirche wegen der Hochwasser des Jordans über großen Gewölben errichtet. In der Beantwortung der Frage, welche Kirche das

als hölzernes (crux lignea) der Pilger Antonin von Piacenza um das Jahr 570).[1]

Bemerkenswert ist, daß die genannten Berichte dem Orte meist gar keinen Eigennamen geben und überhaupt keine Ortschaft Bethabara damit in Verbindung bringen. Dieser Umstand macht es fast sicher, daß wir unter dem Bethabara gar nicht an den Eigennamen einer Ortschaft, sondern vielmehr an ein Appellativ zu denken haben, so daß Bethabara wirklich nichts anderes ist als: der Ort der Übergänge, an den Übergängen des Jordan. Die Frage nach der Lage der Ortschaft Bethabara ist also ganz gegenstandslos, dagegen wird sie aber im Sinne der Lokaltradition als die Stätte, wo Johannes hauptsächlich und wo er den Heiland taufte, unzweideutig beantwortet.[2]

Bezüglich einzelner Punkte in den Pilgerberichten geht man in der Deutung auseinander. Besonders in der Frage, ob die Taufstätte östlich oder westlich am Jordan fixiert worden sei, finden die Aufstellungen Mommerts durch Zahn heftige Bekämpfung. Wir können uns hier auf diese Details nicht weiter einlassen. Aber wenn man bedenkt, daß ja Johannes stets im Flusse taufte und daß die Volksscharen, wenn er auch selbst am östlichen Ufer sich aufhielt, schon zu seiner Zeit meistens, in der ganzen späteren Zeit aber stets von Westen her zum Jordan kamen, so ist die verschiedene Fixierung doch jedenfalls von keiner so großen Bedeutung. Wir verweisen daher bezüglich dieser Streitpunkte auf die beiden Monographien[3] und

---

gewesen sei, behaupten Mommert und Zahn das gerade Gegenteil; ersterer bezieht es auf das von ihm entdeckte sogenannte Taufkirchlein, letzterer auf die Kirche des Johannes-Klosters. Hier muß man wohl Zahn recht geben, seine Gründe dafür sind sehr überzeugend. Denn sie diente nach Theodosius den Mönchen zum Aufenthalt, und diese erhielten eine jährliche Summe aus der Staatskasse; das kleine Taufkirchlein aber war nicht bewohnbar. Vgl. Mommert, S. 32 ff., Zahn, S. 284 ff.

[1]) Geyer l. c., Ant. c. 11, p. 166, 11 sqq.; 200, 11 sqq. [2]) Vgl. Zahn, a. a. O. S. 277 ff.

[3]) Mommert, S. 32 ff.; Zahn, S. 281 ff. Vergleiche besonders die Ausführung über die berühmte Mosaikkarte von Madeba, Zahn, S. 278.

gen noch einiges Bemerkenswerte über diese Taufstätte selbst an.

Nach dem vom schottischen Abte Adamnanus auf Wachstafeln niedergeschriebenen Berichte des französischen Bischofes Arkulf, der um 670 ins Heilige Land reiste [1]), war jenes Kreuz durch eine steinerne, auf Bogen ruhende Brücke mit dem westlichen Ufer verbunden. Die Taufstelle im Flusse selbst fand er auch in trockener Jahreszeit vom Wasser bedeckt, das dem größten Mann bis an die Brust reichte, während es bei Hochwasser auch über das Kreuz hinwegging. Von diesem bis ans östliche Ufer rechnete Arkulf die Entfernung eines Steinwurfes. Ferner erwähnt Arkulf eine kleine, quadratförmige Kirche, die an der Stelle gebaut worden sein soll, wo nach der Überlieferung die Kleider des Herrn aufbewahrt wurden, als er sich taufen ließ. Jene Kirche dagegen, welche Theodosius erwähnt, ist wohl kein anderes Gebäude als das, welches Antoninus und Arkulf als ein großes Kloster beschreiben, nach letzterem mit einer dem Täufer geweihten Kirche innerhalb der Klostermauern, nach ersterem mit zwei Xenodochien. [2]) Es muß am westlichen Ufer des Jordan liegen, wie es auch die Mosaikkarte von Madeba auf die Westseite setzt, an die Stelle des heutigen Kasr-el-Jehud, auch Dêr Mar Iuchana genannt. Später erwähnt noch der hl. Willibald, Bischof von Eichstätt, der um 727 bis 729 in Palästina war, das Kreuz und das Kirchlein, das er hoch auf steinernen Pfeilern, aber bereits auf dem Trockenen stehend, vorfand, während die Brücke verschwunden war. [3]) Von dort aus

[1]) Geyer, l. c. p. 265 sqq. Daraus machte sich später der heilige Beda Venerabilis einen Auszug, den Liber de locis sanctis: Geyer, l. c. p. 318 sqq. Adamnanus auch in M. L. LXXXVIII, 800 sqq.

[2]) Geyer, l. c. p. 266, 14; p. 168, 8; 201, 15. Vgl. Zahn, S. 283. Jene Kapelle wurde wahrscheinlich erst nach der Zeit Antonins erbaut, da dieser sie nicht erwähnt.

[3]) S. Mommert, S. 36 f. — Dieses Kreuz findet sich als charakteristisches Merkmal der Taufstätte auf mehreren Darstellungen der Taufe Christi, vornehmlich aus dem 11. Jahrhundert. Strzygowski erklärt es in seiner »Iconographie der Taufe Christi«, München 1885, da er diese Pilgerberichte nicht kennt, symbolisch (Erlösungswerk: S. 23).

überblickte man gut die Taufstätte, und es war zugleich gegen Überschwemmungen des Jordan durch seine höhere Lage geschützt. Weil hier alle Pilger vorüberkamen, hatte es stets große Pilgerherbergen.

Vom großen Johanneskloster berichtet im 12. Jahrhundert der griechische Mönch Phokas, der 1177 die heiligen Stätten besuchte und beschrieb, daß es durch ein Erdbeben von Grund aus zerstört, bald aber durch die Munifizenz des Komnenen Manuel I. (1143—1180) neu aufgebaut wurde. Auch er sah noch jenes Taufkirchlein auf den vier steinernen Bogen. [1]) Von da an versiegen die Nachrichten fast gänzlich. Das Johannes-Kloster muß nicht lange nachher wieder zerstört worden sein.

Während nun in neuester Zeit an Stelle des alten Klosters Mar-Hanna die Griechen wieder ein Johannes-Kloster erbauten, blieb das Taufkirchlein im alten Flußbett seit dem 12. Jahrhundert verschollen und vergessen und wurde von keinem Pilger mehr besucht und erwähnt. Die Taufstätte verlegte man stets in das gegenwärtige Flußbett. Erst die allerneueste Zeit schuf Wandel. Nach den baulichen Merkzeichen an der alten, ursprünglichen Taufstätte, besonders der kleinen, quadratförmigen Taufkirche mit ihren Fundamenten, richtete Mommert seine Forschungen und entdeckte am 1. September 1902 im östlichen, jetzt ausgetrockneten Jordanbett die Reste eines antiken, bis an die Gewölbebogen versandeten Gebäudes: die Ruinen jener kleinen, quadratförmigen Kirche, die einst an der Stelle gebaut worden war, wo der Heiland nach der Überlieferung seine Kleider abgelegt hatte. [2]) Durch diese Entdeckung hat Mommert der biblischen Wissenschaft einen nicht unwesentlichen Dienst erwiesen. Denn dieser Fund illustriert und bestätigt glänzend die bis ins 2. Jahrhundert hinaufreichende Tradition über die Stätte der Taufe Jesu, zeigt aber auch, welche Veränderungen der Flußlauf seither erfahren hat.

---

[1]) Symmikta des Leo Allatius, Coll. 1653, 32. Acta S. S. Junii t. IV, 692. Vgl. K.-L., I, 546 f. [2]) Mommert, S. 53 f.

Soviel über die Tradition der Taufstätte. Aus den Pilgerberichten ist auch zu ersehen, welche Verehrung diese Taufstelle seitens der Christen genoß. Besonders am Epiphanie-Feste fanden daselbst besondere religiöse Feierlichkeiten statt. Schon das Onomastikon des Eusebius und Hieronymus, besonders aber Antoninus erwähnen diese. Des letzteren Itinerarium beschreibt die Feier folgendermaßen [1]):

Durch ein Stauwerk wird der Jordan in das alte Bett geleitet, ein Kreuz mitten ins Wasser gestellt; von beiden Seiten führen Stufen hinab, und beide Ufer werden mit Marmorplatten bedeckt. Am Vortage werden große Vigilien gehalten. Wenn der Tag beginnt, gehen die kirchlichen Feierlichkeiten vor sich. Der Priester steigt ins Wasser. Im Augenblick, wo er das Wasser segnet, staut der Jordan [2]) und das Wasser bleibt stehen; es werden Spezereien und Balsam in den Fluß gegossen, die Schiffer besprengen damit ihre Schiffe; nachdem die Taufhandlung beendet ist, steigen alle in den Fluß hinab, angetan mit Linnentüchern und vielen anderen Dingen, um sie zu weihen; erstere bewahren sie für ihr Begräbnis als Totentücher auf.

Von dieser Zeit an ward jährlich diese große Tauffeierlichkeit vorgenommen, große Züge von Pilgern brachen von Jerusalem an diesem Tage nach dem Jordan auf. Später hatten dann die Lateiner und die Griechen eigene Badeplätze, die ersteren ungefähr immer an der Stelle des Taufortes, die Griechen weiter oben. [3]) Die Franziskaner errichteten später, wenn sie die Fremden hierher führten, an ihrer Taufstelle einen Altar zur Feier der heiligen Messe, wie Antonius Gonzales, 1664 dorthin geführt, in seinem Itinerar schreibt. [4]) Noch heute wallfahrten besonders die Bethlehemiten am Ostermontage zahlreich an den Jordan. [5])

[1]) Geyer, l. c., Anton. c. 11, p. 166 sqq.

[2]) Durch eine künstliche Vorrichtung (Wehre) wurde der Wasser-Zufluß und -Abfluß gehemmt. Vergleiche dazu auch die Beschreibung der Taufstellen in Zschokke, Topographie der westlichen Jordansau, S. 20ff.

[3]) Socin, Pal., 155. [4]) Vgl. Acta S. S. Junii, t. IV, p. 692 sq.

[5]) Vgl. Schuster-Schäfer, Handbuch, II^6, 123 (nach Heiliges Land, 87, 90). Mislin, Heilige Orte, III, 195.

Eine spätere Mönchslegende wußte auch von einer Höhle Sapsas zu erzählen, wo der Heiland den Täufer, der sich dort aufhielt, öfter besucht haben soll. [1])

Soviel über den Taufort. Er bleibt jedem Christen für immer eine verehrungswürdige Stätte. Denn dort vollzog sich eine wichtige Begebenheit im Leben des Täufers und des Heilandes. Dort wurde letzterer feierlich in sein messianisches Amt eingeführt, dort erlebte ersterer den erhabensten und schönsten Tag seines Lebens. Dort erhielt das vorbereitende Wirken des Johannes die höchste Weihe und erreichte seine Tätigkeit ihren Zenith. Aber für die weiteren Geschicke des Täufers war dieser Moment tatsächlich auch ein Wendepunkt. Sobald Jesus als Messias vom Vorläufer bezeugt war, hatte dieser sein Werk eigentlich vollendet, und nach geraumer Zeit mußte er schließlich vom Schauplatze verschwinden. Schon von jetzt an galt im Prinzipe sein späterer Ausspruch (Joh. 3, 30): Er muß wachsen, ich muß abnehmen. Aber es ist billig, daß der Täufer noch eine Zeitlang fortwirkt neben dem Herrn und dessen Jüngern. Denn er muß noch eine Zeit hindurch Zeugnis geben für den Messias und mit seiner Wassertaufe auf den hinweisen, der mit dem heiligen Geiste tauft, auf das Lamm und den Sohn Gottes, damit er offenbar werde in Israel (Joh. 1, 31).

---

[1]) Bei Sophronius, beziehungsweise Joh. Moschus, Pratum spirit., c. 1, M. G. LXXXVII/3, 2351 sq.: Erzählung vom Greise Johannes im Kloster des Abtes Eustorgius, der eine Reise zum Sinai macht, am Jordan krank wird und in einer Höhle bleibt. Dort erscheint ihm Johannes der Täufer, der ihm befiehlt, dort zu bleiben, denn es sei die Höhle, in die der Heiland, als er ihn am Jordan besucht habe, öfter eingetreten sei. Der Greis wandelt den Raum zur Kirche um und nennt ihn Sapsas.

III. Abschnitt.

Von der Taufe Jesu bis zum Tode des Täufers.

1. Kapitel. Der Täufer und die synoptische Frage.

Mit der Taufe Christi hat die Wirksamkeit des Täufers zwar ihren Höhepunkt, aber noch lange nicht ihr Ende erreicht. Nachdem er den Heiland gesehen, gesprochen und getauft, begegnet er ihm zwar nur noch einige wenige Male und das nur mehr von ferne; gleichwohl besteht eine innige geistige Beziehung, jene zwischen Vorläufer und Nachfolger, Wegbereiter und Ziel, Verkünder und Erfüller fort, und tritt er nicht mit dem Messias in persönliche Berührung, so wird diese vermittelt durch seine Jünger, vermittelt durch das Band der Ideen der Heilsordnung.

Bevor wir aber den Gang der Ereignisse weiter verfolgen, ergibt sich die Notwendigkeit, die Quellen unserer Geschichte und ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander kritisch zu betrachten. Nicht zwar, als ob wir an der Echtheit der Heilsurkunden zweifelten. Keineswegs. Aber wir konnten schon bisher einen nicht undeutlichen Unterschied darin wahrnehmen, wie wir dieses oder jenes Evangelium für die einzelnen Abschnitte der Lebensbeschreibung des Vorläufers verwenden konnten. Während uns Lukas, getreu seinem Programm, von Anfang an mit der Treue eines liebevoll sich

seinem Gegenstand hingebenden Forschers die Ereignisse der Vor- und Kindheitsgeschichte Johannes erzählt und überhaupt den längsten und ausführlichsten Bericht über den Vorläufer gibt, konnten wir Matthäus und Markus erst vom öffentlichen Auftreten des Johannes an zu Rate ziehen. Diese boten uns aber in der Schilderung der Predigt und Taufe wiederum Züge, die Lukas übergeht. Den vierten Evangelisten vollends konnten wir bisher nur wenig, und das noch ziemlich anticipando und mit bestimmten Voraussetzungen, zu Worte kommen lassen. Jetzt aber müssen wir, wollen wir nicht vom Wege wissenschaftlicher Behandlung abirren, uns über den Grund dieser Erscheinung klar zu werden suchen. Mit anderen Worten, wir können nicht weiter schreiten, wir hätten uns denn vorher wenigstens kurz über die synoptische Frage, speziell über das Verhältnis der ersten drei Evangelisten zum vierten, soweit es unser Thema betrifft, auseinandergesetzt. Bisher konnten wir wegen des klarliegenden Verlaufes der Ereignisse diese Frage des Quellenverhältnisses füglich uns vorbehalten.

1. Die Synoptiker untereinander. Über das synoptische Problem im allgemeinen brauchen wir uns nicht eingehend zu äußern. Als Grund der Erscheinung, daß die Synoptiker vieles gemeinsam, manches verschieden, entweder gleichen Inhalt oder gleiche Form, gleichen Inhalt und verschiedene Form, oder überhaupt verschiedenen Inhalt oder nur Übereinstimmung des einen mit einem anderen, oder vollständige Originalität zeigen, nehmen wir weder die Existenz eines geschriebenen Urevangeliums noch eine Benützungshypothese an, wie es etwa die Voraussetzungen Reschs[1]) und anderer Gelehrten sind, nämlich: 1. Priorität des Markus unter den drei Synoptiker-Evangelisten. 2. Die sogenannte Zweiquellentheorie, wonach vom ersten und dritten Synoptiker einerseits eben Markus, anderseits jene verlorene Evangelienschrift als Hauptquelle benützt worden

[1]) Die Logia Jesu, Leipzig 1898, S. III f.

ist. 3. Die von B. Weiß »nachgewiesene« Benützung jener verloren gegangenen Quelle bereits durch Markus. Denn dieser Hypothese widersprechen: 1. die kirchliche Tradition; 2. das Vorwort des Lukas (1, 1. 2), nach welchem ihm Augen- und Ohrenzeugen als Quelle gedient haben. Auch hier gilt das Wort: Einfachheit ist das Siegel der Wahrheit. Wir betrachten dem gegenüber als einzig berechtigte und in den Tatsachen begründete Annahme jene der apostolischen Katechese. Man kann mit gutem Grunde annehmen, daß die Apostel, bevor sie voneinander schieden, über die biblischen Ereignisse, die sie aus dem Schatze der öffentlichen Wirksamkeit Jesu für die apostolische Predigt auswählen wollten, in irgendeiner Weise sich einigten.

Die apostolische Katechese ist der Grund der Ähnlichkeiten und Unterschiede, der gegenseitigen Anklänge wie der Originalität der einzelnen Hagiographen. Markus hat nach der Predigt des hl. Petrus, Lukas nach der apostolischen Tradition und besonders dem hl. Paulus folgend, Matthäus nach seiner mündlichen Lehrweise sein Evangelium niedergeschrieben. Diese Katechese hatte eine dreifache Form: 1. Für die Judenchristen; der schriftliche Niederschlag davon ist Matthäus. 2. Für die Heidenchristen, vertreten durch Petrus-Markus. 3. Für beide, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Heidenchristen; ihr folgt Lukas. Der Grund, daß die Evangelisten auch und oft gerade in seltenen Phrasen übereinstimmen[1]), liegt in zwei Tatsachen: die Apostel erinnerten sich genau daran, und sie hatten sich eine ganz bestimmte Redeweise angeeignet, zumal sie nicht in ihrer Muttersprache predigten.

In den Berichten über die bisherige Geschichte des Täufers treten diese Erscheinungen zutage. Die Vorgeschichte des Johannes wie seine Geburt und Kindheit erzählt allein Lukas; den Grund davon enthält sein Vorwort. Matthäus und Markus setzen erst beim öffentlichen Auf-

[1]) Zum Beispiel Mt. 19, 23; Mk. 10, 23; Lk. 18, 24 das seltene Wort δύσκολος.

treten des Vorläufers ein; beide führen ihn wie Lukas mit der Prophetie des Isaias ein, die sie aber gleich Lukas weder wörtlich nach dem hebräischen Text, noch genau nach LXX zitieren; Markus stellt überdies den Worten des Isaias jene von Mal. 3, 1 voran. So recht ein Schulbeispiel für das Verhältnis der Synoptiker zueinander ist die Bußpredigt des Täufers. Dem Inhalte nach erzählen alle drei dasselbe, und doch treten dabei ihre charakteristischen Unterschiede zutage. Die Prophetie des Isaias ist ihnen gleichsam die Signatur des Auftretens Johannes. Aber Lukas allein führt nach Is. 40, 4f. das Bild vom Herold noch weiter aus; Matthäus allein stellt noch den Programmsatz für die Bußpredigt voran: Tuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe (3, 2). Lukas hingegen stellt allein (3, 1. 2[a]), wohl im Interesse der heidenchristlichen Leser, die chronologische Beziehung zwischen diesen Ereignissen und jenen der Weltgeschichte her und betont 3, 6 die Universalität der Erlösung, daß das Heil für alle ohne Unterschied der Nation angeboten werde. Bei Lukas hingegen fehlt die Beschreibung der äußeren Erscheinung des Täufers, seiner Kleidung und Lebensweise; er beabsichtigt überhaupt keine einläßliche Schilderung der Wirksamkeit des Täufers zu geben (Schanz), weil die heidenchristlichen Leser sich dabei doch nicht der prophetischen Bedeutung derselben klar waren.

Zuhörer und Wirkung des Auftretens werden im allgemeinen fast ganz gleich geschildert. Markus befleißt sich indessen der größten Kürze und übergeht den Inhalt der Bußpredigt; Matthäus allein führt an, daß die Strafpredigt des Johannes und die Prädikate »Schlangengezücht und Spreu« den Pharisäern und Sadduzäern gelten: Betonung des judenchristlichen Standpunktes und des schon damals sich zeigenden scharfen Gegensatzes zwischen Johannes und der Synagoge, der sich später zur so gewaltigen Kluft zwischen Jesus und derselben erweiterte. Für Lukas lag dieser Gegensatz ferner. Er schont überhaupt die jüdischen Vorgesetzten und Leiter, läßt die Strafrede an die Adresse

der großen Menge gerichtet sein und gibt Skizzen und Proben der Standespredigt Johannes mit besonderer Hervorhebung der Zöllner und Soldaten, weil darunter gewiß viele oder wenigstens mehrere Heiden waren.[1]) Ob die Soldaten aus politischen Gründen erwähnt werden (Aberle), ist nicht zu erweisen, aber auch nicht zu verwerfen. Von Vers 7 an geht Lukas mit Matthäus. Auch der Gegensatz zu den Kindern Abrahams paßt gut in den Rahmen der Lukanischen Schilderung.

Den auf die Standespredigten folgenden Hinweis auf den Messias als den kommenden Stärkeren, dessen letzter Sklave und Schüler zu sein Johannes sich nicht für würdig hält, als den Spender der Geistestaufe, berichten alle drei gemeinsam. Die Eigenschaft und Tätigkeit als Weltenrichter läßt Markus in Konsequenz seines gedrängten Berichtes aus (vielleicht wäre auch für die Leser in Rom das orientalische Bild vom Worfeln und von der Tenne nicht so eindrucksvoll gewesen).

Vor den von allen drei ziemlich gleichmäßig gegebenen Bericht über die Taufe schiebt Lukas jenen von der Gefangennahme des Johannes durch Herodes und deren Motive ein und übergeht, hier noch gedrängter als Markus, die Schilderung des Vorganges bei der Taufe, um gleich zur Hauptsache zu kommen, zur Erzählung der Theophanie. Matthäus allein bringt die Unterredung des Täufers mit Jesus, seine Taufweigerung und die Belehrung durch Jesus und deutet auf seine Sündelosigkeit hin, die keines Sündenbekenntnisses bedurfte. Lukas dagegen hebt wieder das Gebet des Herrn, das sich an die Taufe anschloß, sowie das Herabkommen des heiligen Geistes in sichtbarer Gestalt und während dieses Gebetes hervor. Markus hingegen (1, 10) deutet das Verbleiben des heiligen Geistes über dem Herrn an. Die Himmelsstimme erwähnen alle drei (Mt. 3, 17; Mk. 1, 11; Lk. 3, 22), jedoch auch nicht vollkommen wörtlich: bei Matthäus spricht Gott Vater vom Heiland in der dritten, bei Markus und Lukas in der zweiten Person. Eine solche

[1]) Vgl. Schanz, Komm. z. Lk., S. 161.

Gegenüberstellung könnten wir auch betreffs der späteren Ereignisse hier anfügen. Doch das Gesagte mag genügen.

Was sie aber gemeinsam über das Auftreten des Johannes berichten, ist kurz zusammengefaßt dieses:

1. Johannes ist der gottgesandte Wegbereiter, der das Judenvolk aufrütteln und auf die nahe Ankunft des Messias vorbereiten soll.

2. Diese Vorbereitung ist vorwiegend eine moralische, ihr Mittel die Bußpredigt und die Bußtaufe.

3. Die Vorbereitung bezieht sich aber auch auf die Erweckung des Glaubens an den kommenden Messias, welcher ist: *a)* der Stärkere, Mächtigere, der Meister; *b)* Spender der Feuer- und Geistestaufe; *c)* künftiger Richter der Menschen; indirekt *d)* von göttlicher Natur, und weil er den heiligen Geist mitteilt, einfachhin Gott.

Soviel über das Verhältnis der Synoptiker zueinander. Daran schließt sich:

2. Das Verhältnis der Synoptiker zum Johannes-Evangelium.

Wenn wir das vierte Evangelium nach seinem Aufbau ins Auge fassen, so kommt für unser Thema nebst dem Prolog (Joh. 1, 1—18) ähnlich wie bei den Synoptikern nur der erste Hauptteil des Evangeliums in Betracht. Aber auch von diesem Abschnitt ergibt sich für die Schilderung der Wirksamkeit des Täufers nur sehr wenig Material und fast nichts von dem, was uns die Synoptiker berichten. Im Prolog ist des Täufers im Vorübergehen als des Zeugnisgebers für Jesus gedacht (1, 6—8); dann folgt die Schilderung der Szene: der Täufer und die Deputation des Synedriums (1, 19—28), der Bericht über die Aussagen Johannes' über Jesus im Kreise seiner Jünger (1, 29—37) und über die beiderseitige Tätigkeit der Jünger Jesu und des Johannes wie über das durch Streitigkeiten hervorgerufene letzte Zeugnis des Täufers über Jesus (3, 26—36). Also nichts von der Jugendgeschichte, nichts vom Wüstenaufenthalt und vom

Auftreten, nichts von der Predigt und Taufe des Johannes, nicht einmal die Taufe des Herrn selbst ist berichtet; ebensowenig werden wir hören von späteren Schicksalen, Gefangennahme und Tod des Täufers. Als einzige Ähnlichkeit ist anzuführen, daß das vierte Evangelium, wie Markus und Matthäus, was den Täufer anbelangt, mit dessen öffentlicher Tätigkeit einsetzt; aber auch da gewahrt man bei näherem Zusehen einen nicht unmerklichen Unterschied.

Wie ist dieser ganz auffallende Abstand von den Synoptikern zu erklären? Besonders sind es zwei Fragen, die hier beantwortet werden sollen: 1. Kann man und wie kann man die Johanneische Darstellung, was die Zeit betrifft, in die Darstellung der Synoptiker einreihen? 2. Wie ist der Inhalt der Berichte harmonisch zu erklären?

1. Die Antwort auf die erste Frage ergibt sich einfach aus dem Charakter des ganzen Johannes-Evangeliums selbst. Das Thema: »Der Täufer« ist wiederum ein sprechender Beleg und ein Schulbeispiel für die Frage des Verhältnisses des vierten Evangeliums zu den Synoptikern überhaupt und auch für die Antwort darauf. Bekanntlich vertritt die altchristliche Tradition die Ansicht, der Evangelist Johannes habe durch sein pneumatisches Evangelium, unbeschadet der Selbständigkeit und des einheitlichen, kunstvollen Gepräges desselben, die drei früheren, sogenannten somatischen Evangelien ergänzen wollen, sowohl bezüglich der biblischen Ereignisse als auch betreff des Lehrgehaltes der Synoptiker. Erwähnen wir nur in Kürze dazu folgendes: Daß dem so sei, beweist die Tatsache, daß ihm mit den Synoptikern nur die Speisung der 5000, das Wandeln Christi auf dem Meere, die Salbung des Herrn durch Magdalena und im allgemeinen die Leidens- und Verklärungsgeschichte gemeinsam sind, daß Johannes aber nicht erwähnt: Geburt, Taufe, Versuchung, Verklärung Christi, Einsetzung der Eucharistie, Todesangst auf dem Ölberge. Dagegen berichtet Johannes im Gegensatz zu den Synoptikern, die als Schauplatz der Tätigkeit Jesu meist Galiläa und Samaria angeben, die Wirksamkeit

Jesu in Judäa und Jerusalem; wir finden statt der Sprüche und Parabeln lange Lehrvorträge und Disputationen, jedoch nur wenige Wunder, diese aber zum Zwecke berichtet, Veranlassung zu einer Rede Jesu zu bieten. Gehen wir indes gleich zur Beantwortung unserer Frage über und untersuchen wir, inwieweit diese Annahme, das vierte Evangelium ergänze die übrigen, bei unserem Thema zutrifft.

Zu diesem Behufe ist eine Einreihung der Stellen im vierten Evangelium unter die Synoptiker vorzunehmen. Die kritische Schule wendet gegen die Geschichtlichkeit der Zeugnisse des Täufers (Joh. 1, 19—34) ein, daß für die von den Synoptikern berichtete Taufe Jesu nirgends eine Fuge offen gelassen sei. In der Tat wird das zweite Zeugnis zeitlich dem ersten so nahe gesetzt, daß zwischen beiden kein Platz übrig bleibt, im zweiten aber ist die Taufe schon als geschehen vorausgesetzt. Dies spricht aber dafür, daß die Taufe vor Vers 19 anzusetzen ist.[1] Wir fragen also zunächst: Wann hat die Interpellation des Täufers durch die Gesandtschaft des Synedriums (Joh. 1, 19—28) stattgefunden? Der unmittelbar folgende Vers 29 mit den Worten: Am anderen Tage, dieser Vers, der die Bezeugung Jesu als des Lammes Gottes, des Messias und Sohnes Gottes einleitet, gibt uns den Fingerzeig. Vers 32 f. erzählt der Täufer als Augen- und Ohrenzeuge die Theophanie bei der Taufe Christi, und zwar als bereits stattgefundenes Ereignis. Da sich die Begebenheit 1, 35 ff. auf den nächstfolgenden, 1, 43 auf den zweitfolgenden, 2, 1 ff. die Hochzeit zu Kana auf den dritten Tag und die weiteren beziehen, so spielen sich alle diese Ereignisse samt der Verhandlung mit der Gesandtschaft während einer und derselben Woche ab, aneinander unmittelbar sich anschließend, und zwar nach der Taufe Jesu. Wo ist nun diese Woche bei den Synoptikern einzureihen?

Nach ihnen begibt sich der Heiland nach der Taufe (Mt. 4, 1 ff.; Lk. 4, 1 ff.), und zwar nach Mk. 1, 12 ff. sofort, also wohl am nämlichen Tage noch, auf volle 40 Tage in

[1]) Vgl. Schanz, Komm. z. Ev. Joh., S. 111.

die Wüste, um zu fasten, sich auf sein messianisches Amt vorzubereiten und vom Teufel versuchen zu lassen. Da Jesus am Tage nach der Begebenheit mit der Gesandtschaft wieder in der Nähe des Täufers weilte, kann diese Woche also erst nach der Rückkehr Jesu aus der Wüste eingereiht werden.

Und richtig, da weist ja gerade der synoptische Bericht eine deutliche Lücke auf! Denn Matthäus und Markus leiten ihre Erzählung von der Versuchung Jesu zu den weiteren Ereignissen mit den Bemerkungen über, daß unterdessen die Gefangennahme des Täufers erfolgt sei (Mt. 4, 12; Mk. 1, 14); Lukas, der dieses Faktum schon an die Standespredigt angeschlossen hatte (3, 20), geht nach der Versuchungsgeschichte, einfach mit καί anknüpfend, zur Schilderung der galiläischen Tätigkeit des Herrn über.

Das vierte Evangelium setzt also offenbar mit der Schilderung der Ereignisse im Leben Jesu nach der Versuchungsgeschichte ein; es erzählt ja überhaupt die Ereignisse zwischen dieser und der Einkerkerung des Täufers und führt die erste Reise Jesu nach Jerusalem und den Beginn seiner Wirksamkeit in Judäa aus (1, 19—4, 41). Die Bemerkung des Evangeliums 3, 24: Denn noch war Johannes nicht in den Kerker gebracht worden, stützt diese zeitliche Fixierung.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist demnach: Im Gegensatze zu den Synoptikern, welche die Geschichte und Tätigkeit des Vorläufers hauptsächlich vor und bis zur Taufe Christi darstellen, schildert das vierte Evangelium nichts aus der Zeit vor der Taufe, sondern nur Szenen aus der Wirksamkeit des Täufers einige Zeit nach der Taufe Jesu im Jordan, bis zur Zeit der Einkerkerung des Vorläufers.

2. Danach gehen wir zum anderen Punkte der Frage über, zum Inhalt der Berichte über Johannes und seine Wirksamkeit. Nicht nur einmal ist seitens der modernen kritischen Richtung der Vorwurf laut geworden, das Johannes-Evangelium und die Darstellung der Synoptiker

schlössen sich gegenseitig aus. In mehr weniger paralleler Richtung dazu bewegen sich fast alle derartigen Ausführungen der protestantischen Gelehrten über das Verhältnis der Synoptiker zum Johannes-Evangelium.[1]) Diese Widersprüche sollen sich naturgemäß auf die Bezeugung der Messianität Christi beziehen. So dürfe man bezüglich der Reden Johannes des Täufers, die mehr im eigenen Stile des vierten Evangeliums als in ihrem Wortlaute wiedergegeben sind und sich mit dem synoptischen Bilde nicht vereinigen lassen, wohl annehmen, der Evangelist habe in die ahnungsvollen Prophetenworte seines Lehrers hie und da unwillkürlich seine eigene spätere christliche Erkenntnis hineingetragen.[2])

Wir halten uns übrigens nicht länger bei diesen Negationen auf. Uns ist von vornherein klar, daß zwischen den vom heiligen Geiste inspirierten verschiedenen Darstellungen eines und desselben Evangeliums (S. Augustinus: IV formae unius evangelii) keinerlei Widerspruch obwalten kann. Wenn es so scheint, liegt der Irrtum nicht auf Seite der Heiligen Schrift. Es besteht aber wohl ein Unterschied in der beiderseitigen Darstellung. Zur Beantwortung der Frage, was wohl den Evangelisten, abgesehen von der Inspiration als dem innersten Grunde der Erscheinung, bewogen haben mag, seinen eigenen Weg zu gehen, werden wir am besten wieder einen Analogieschluß aus dem Charakter des vierten Evangeliums gegenüber den Synoptikern ziehen.

Nicht umsonst heißt das vierte Evangelium das pneumatische, geistige, gegenüber dem somatischen der Synoptiker; nicht umsonst ist das Symbol des Evangelisten Johannes der himmelstrebende Adler; denn während die

---

[1]) Vgl. z. B. Schürer, Theologische Literatur-Zeitung, 1899, Leipzig, S. 142: Die Darstellungen der Synoptiker und Johannes' schließen sich gegenseitig aus, Markus ist am wahrscheinlichsten und geschichtlich treu, Johannes eine spätere Umbildung. Damit fällt der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums.

[2]) Riehm, I, 755. Strauß, Godet, B. Weiß (sieh Hastings, A Dict. Bible, II, 678).

Synoptiker mehr den Menschen Jesus schildern, den Sohn Davids, in welchem allerdings der Messias erschienen, steigt der Lieblingsjünger des Herrn höher; sein Ziel ist es, die Gottheit des Menschensohnes darzustellen, tiefer in das Heiligtum der göttlichen Weisheit einzudringen und das, was er gewissermaßen an der Brust des Herrn geschöpft, mitzuteilen, in einer Sprache, die seinen Geistesflug verrät. Darum treten bei ihm die Sittenlehren hinter die Glaubenslehren, die Handlungen hinter die Lehrvorträge und Reden zurück.

Dieser allgemeine Grundsatz findet wieder seine Bestätigung in den Ausführungen über Johannes den den Täufer. Wir analysieren zunächst den Bericht Johannis über die Tätigkeit des Täufers. Schon der Prolog 1, 6—8 führt den Täufer und seine Aufgabe ein: Es war ein Mensch, von Gott gesandt, mit Namen Johannes. Dieser kam zum Zeugnisse, daß er Zeugnis gebe vom Lichte, damit alle durch ihn glaubten. Er war nicht das Licht, sondern (trat auf), damit er Zeugnis gebe vom Lichte. — Wir bemerken, wie auffallend oft das Zeugnisgeben hervorgehoben wird. Doch mehr! Der Prolog ist noch nicht zu Ende, und schon erscheint zum zweiten Male der Täufer mit seinem Zeugnis (1, 15): Johannes gibt Zeugnis von ihm und ruft . . . .

Nach drei reflektierenden Gedanken des Evangeliums (1, 16—18) beginnt, wie erwähnt, der erste Hauptteil des Evangeliums, der die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zur Darstellung bringt. Und gewissermaßen die Überschrift der ersten Unterabteilung des ersten Abschnittes (1, 18—28) lautet wiederum (1, 19): Das ist das Zeugnis des Johannes — vor der Deputation des Synedriums. Desgleichen berichtet 1, 29 ff. mit ausdrücklicher Hervorhebung von 1, 31 b: Damit er offenbar würde in Israel, deshalb kam ich, in Wasser taufend (1, 32); und Zeugnis legte Johannes ab; 1, 36 und schließlich 3, 27 ff. (mit Berufung des Täufers auf das Zeugnis seiner Jünger für sein Zeugnis) von nichts anderem als von Zeugnissen des Vorläufers für seinen Meister.

Zuerst vor dem Volke und den Gesandten, dann wiederholt im Kreise seiner Jünger, und sein letztes Wort, mit dem der Vorläufer im vierten Evangelium aus dem Gesichtskreise verschwindet, sozusagen sein Schwanengesang, ist ein Zeugnis für den Gottessohn.

Das ist also das überraschende Resultat: nichts als Zeugnisse des Täufers für den erschienenen Messias und Gottessohn will der Evangelist uns vorführen. Es ist ihm, sagt Schanz, nur darum zu tun, das für den Glauben bedeutungsvolle Moment aus der Geschichte des Täufers hervorzuheben.

Welch ein herrlicher Plan, welch einheitliches Gepräge! Alles eine Ergänzung der synoptischen Berichte, und doch alles wie aus einem Guß! Es ist schon unter diesem Gesichtspunkte ein Meisterwerk. Von den protestantischen Exegeten wird diese originelle Darstellung des Johannes-Evangeliums gerne als Beispiel antijüdischer Apologetik hingestellt. [1])

Gliedern wir nun hier noch, indem wir die genauere Analyse der Zeugnisse dem nächsten Kapitel vorbehalten, die Darstellung des Johannes übersichtlich mit Rücksicht auf die der Synoptiker.

Im Prolog, der sich zwar sonst nicht durchgängig, wie Belser will [2]), als ein Programm des Johannes-Evangeliums erweist, gibt der Evangelist den Gesichtspunkt an, unter welchem er die Wirksamkeit des Täufers behandeln will: dieser kam zum Zeugnisse, damit er Zeugnis gebe von dem Lichte (1, 7). Damit schließt er alle anderen Gesichtspunkte aus, unter denen die Synoptiker die Lebensgeschichte und Tätigkeit des Täufers behandeln: nicht die Schilderung der gnadenvollen Erbarmungen Gottes in der Verheißung, Empfängnis und Geburt dieses Kindes, nicht dessen wunderbare Führungen in Kindheit und Jugend, wie Lukas, der Maler dieser Begebnisse, will der vierte Evangelist geben. Er setzt erst mit der öffentlichen, amtlichen

---

[1]) R. Knopf, Nachapostolisches Zeitalter, Tübingen 1905, S. 364f.

[2]) Vgl. Belser, Kommentar zum Johannes-Evangelium, 1905, S. V u. a.

Sendung des Täufers an das Volk Israel ein: Es war ein Mensch, von Gott gesandt, der hieß Johannes (1, 6). Mit der Benennung »Johannes«, Gnadengeschenk Gottes, und dem Gedanken: »Von Gott gesandt«, scheint er alles, was Lukas erzählt, vorauszusetzen.

Aber ein weiteres legt er in sein Vorwort: Damit er Zeugnis gebe vom Lichte der Welt, war Johannes von Gott gesandt. Nur das will Johannes schildern, nichts anderes. Den von den Synoptikern feierlich an die Spitze des Wirkens und Auftretens des Täufers gestellten Gedanken: Die Stimme des Rufenden in der Wüste, diesen erwähnt der vierte Evangelist nur gelegentlich der Disputation des Täufers mit der Gesandtschaft, da aber als dessen eigenen Ausspruch (Joh. 1, 23). Der Evangelist will damit die ganze Schilderung des Täufers als Wegbereiters durch seine Bußpredigt und Bußtaufe beiseite lassen, weil dieses schon die Synoptiker erzählt haben; wohl aber bestätigt er sie durch die Wiedergabe der Frage der Pharisäer an Johannes (1, 25): Was taufst du denn, wenn du nicht Christus, noch Elias, noch der Prophet bist?

Diese Erscheinung stimmt nach 1, 7^{b}: »Damit alle durch ihn glaubten«, ganz harmonisch zum Charakter des ganzen Evangeliums, daß es weniger Sittenlehre als Glaubensunterweisung gibt; so sagt der Evangelist ja auch zum Schlusse seines Evangeliums (20, 31): »Dieses aber ist geschrieben, damit ihr glaubet, Jesus sei Christus, der Sohn Gottes.«

Es ist hervorzuheben, daß hier der vierte Evangelist der Einheitlichkeit und dem speziellen Zwecke seiner Schilderung sogar einen Zug opfert, dessen Darstellung sonst prächtig in den Rahmen seines Evangeliums sich eingefügt hätte: die Strafpredigt des Täufers gegen die Pharisäer, Sadduzäer und Schriftgelehrten. Welch passende Eröffnungsszene für die Zeichnung des fortschreitenden Gegensatzes, der wachsenden Feindschaft und des zunehmenden stolzen Unglaubens der jüdischen Kreise gegen-

über dem Heilswerke Jesu hätte diese nicht abgegeben! Aber der Evangelist begnügt sich, diesen Ton in der Disputation mit der Gesandtschaft des Synedriums, die den Täufer wegen unbefugter Anmaßung geistlicher Gewalt zur Rede stellt (Joh. 1, 25), anklingen zu lassen.

Aber ein Moment aus der Predigt bei den Synoptikern darf der Evangelist nicht übergehen: den Hinweis des Täufers auf den kommenden Stärkeren, dessen Schuhriemen aufzulösen er nicht würdig ist, den Spender der Geistestaufe. Darauf bezieht er sich noch im dritten Teil des Prologs (1, 15—18). Nach seinem Selbstzeugnisse (1, 14): »Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen des Vaters, voll der Gnade und Wahrheit«, läßt er feierlich umständlich den Täufer zum ersten Male vom Heiland der Welt Zeugnis geben. Dieses tut der Evangelist mit besonderem Nachdruck, weil er eine besondere Absicht damit verbindet: Dieses erste Zeugnis des Täufers im vierten Evangelium schlägt die Brücke zu den Messiasverkündigungen bei den drei ersten Evangelisten. Dort spricht der Vorläufer von der Tatsache des baldigen Kommens des Stärkeren, des hohen Herrn, des Spenders der Geistestaufe, hier weist er bereits auf die bestimmte Persönlichkeit desselben hin, die Träger dieser Eigenschaften ist: Dieser war es, von dem ich sprach (1, 15: diesen meinte ich, da ich sprach): Der nach mir Kommende ist mir voraus, weil er früher war als ich.[1]) Unsere Stelle setzt die persönliche Berührung des Täufers mit Jesus als bereits erfolgt voraus, datiert also auch bereits aus der Zeit nach der Taufe Jesu. Wegen ihrer Übereinstimmung mit 1, 30 scheint die Annahme ganz begründet, der Evangelist habe das, was er Vers 30 in bestimmter Form im Zeugnis des Täufers über Christus als das Lamm Gottes aufführt, hier in allgemeinerer Form vorausgestellt. Denn der Täufer kann doch nicht bloß das

[1]) Ἔμπροσθέν μου γέγονε; wir schließen uns der Erklärung Pölzls (Kommentar zum Johannes-Evangelium, S. 22f.) an.

eine Wort ganz unvermittelt und ohne Veranlassung gesprochen haben. Das Zeugnis Vers 30 bildet keinen Widerspruch, wenn es auch gleich 1, 15 auf ein früheres Zeugnis zurückweist, sondern eben das ist ja der Grund, Vers 15 als diesem entnommen zu bezeichnen.

Nach diesem Kontext bezieht sich der Täufer hiermit direkt auf seine (von den Synoptikern berichteten) früheren Voraussagen bezüglich des Messias, wie schon die Bezeichnung des Messias als des Kommenden (Mt. 3, 11; vgl. Mk. 1, 7; Lk. 3, 16) nahelegt. Wie wir schon erwähnten, ist vor 1, 19 das Ereignis der Taufe Jesu einzuschalten. So wichtig und erhaben jener Moment an sich war, der Evangelist konnte ihn im Interesse seiner Darstellung übergehen. Was er aber wieder nicht übergehen durfte, war die Theophanie. Indes nicht einfach als historisches Faktum wie in den anderen Evangelien sollte sie bei ihm vorgeführt werden, noch etwa in chronologischem Anschluß an die Taufe (das vierte Evangelium erwähnt auch den Wüstenaufenthalt, das Fasten und die Versuchung Jesu nicht), sondern mit nachdrücklicher Hervorhebung der Quelle, woher die Evangelisten Kenntnis dieser Tatsache geschöpft: d. h. sie wird im Munde des Täufers zu einem Zeugnis für Jesus (1, 31—34). Will man die Perfektform Vers 34 μεμαρτύρηκα so verstehen, wie Pölzl und Schanz, was ganz begründet ist, so weist diese Stelle sogar auf eine weitere Bezeugung Jesu als des Messias unmittelbar nach der Taufe Jesu seitens des Johannes hin. Die Himmelsstimme selbst erwähnt er nicht, dafür aber deren Inhalt: Filius Dei. Vor das erwähnte Zeugnis setzt der Evangelist jedoch, weil er chronologisch berichtet, zuerst jenes, das der Täufer vor der Gesandtschaft des Synedriums zu Bethania negativ und positiv für den Herrn abgelegt hatte (1, 19—28); in gleicher chronologischer Folge berichtet er darauf die Wiederholung des vor den Jüngern abgelegten Zeugnisses über Jesus als das Lamm Gottes und dessen Wirkung, den Anschluß zweier Jünger an Jesus (1, 35—42). Das dritte Kapitel endlich bringt, wie

erwähnt, den Abschluß der Johannes-Zeugnisse gelegentlich der Streitigkeiten zwischen den Johannes-Jüngern und (mittelbar) den Jüngern Jesu während dessen Aufenthaltes in Judäa (3, 22—36). Durch die beiden letzten Zeugnisse erhalten wir zugleich nähere Kunde vom Verhältnisse des Johannes zu seinen Jüngern, eine wertvolle Ergänzung der Synoptiker, die nur später einmal gelegentlich (Mt. 11, 1 ff.; Lk. 7, 18 ff.) davon etwas erwähnen.

Was bezeugt demnach Johannes im vierten Evangelium?

1. Der Gesandtschaft gegenüber: Der Messias, der Spender der Geistestaufe, ist schon da, er steht, wenngleich unerkannt, in der Mitte des Volkes (1, 26. 27).

2. Er ist der nach ihm Kommende, Stärkere, Mächtigere und Größere (Übereinstimmung mit dem Zeugnis von Jesus vor der Taufe bei den Synoptikern; ein amtliches Zeugnis, das der früheren Predigt entsprechen muß).

3. Den Jüngern gegenüber: Jesus ist der früher verkündete Messias, der kommen soll (1, 30 ff.). Ein Fortschritt gegenüber den Synoptikern, denn: der Messias ist schon da, und zwar in der Person Jesu von Nazareth erschienen!

4. Jesus ist das Lamm Gottes, das die Weltsünde hinwegnimmt (1, 29. 36), Welterlöser und Sündenvergeber durch seinen Opfertod.

5. Das Verhältnis der eigenen Person des Täufers zum Messias. Er hat als Täufer die Sendung, den Messias in Israel zu offenbaren und zu verkünden (1, 31).

6. Erhärtung der Glaubwürdigkeit der vorigen Zeugnisse durch das Himmelszeichen und die an ihn ergangene Offenbarung über die Messianität Jesu bei dessen Taufe (1, 32—34).

7. Jesus ist der Sohn Gottes, wie es die Himmelsstimme und nach ihr der Täufer (1, 34) bezeugt.

8. Wiederholende und zusammenfassende, ergänzende Darstellung des Verhältnisses des Vorläufers zu

Jesus: Johannes ist Brautführer und Freund des Bräutigams, Jesus muß wachsen, Johannes abnehmen, weil jener Gottessohn, dieser Erdensohn, jener der himmlische Lehrer vollkommener Gottesoffenbarung und der gottgesandte Erlöser der Menschen ist (3, 22—36).

Der Inhalt der Johannes-Zeugnisse beweist es, warum der Evangelist gerade sie und nur sie zur Darstellung brachte: sie entsprechen dem ganzen Zwecke seines Evangeliums, die Synoptiker zu ergänzen, insbesondere was die Hervorhebung der Würde Jesu als Gottessohnes betrifft. Darin liegt der Fortschritt gegenüber den Synoptikern, aber kein Gegensatz zu ihnen, da diese »in nuce« dasselbe enthalten.

Sonach dürfte das Verhältnis der Synoptiker untereinander und zu Johannes bezüglich unseres Themas ziemlich erschöpfend betrachtet worden sein. Fassen wir die Ergebnisse zusammen, so erhalten wir als Resultat besonders die drei Punkte:

1. Die Synoptiker berichten die Ereignisse vor und bis zur Taufe, der vierte Evangelist erzählt jene nach der Taufe Jesu.

2. Die Aufgabe des Täufers nach den Synoptikern ist die, das Judenvolk durch seine Bußpredigt und Taufe auf den kommenden Messias vorzubereiten. Programm: Tuet Buße, das Himmelreich ist nahe! — Dagegen ist es die Sendung des Täufers nach dem vierten Evangelium, den bereits erschienenen Messias durch seine Zeugnisse und die Wassertaufe in Israel kundzumachen. Programm: Damit er offenbar werde in Israel, deswegen kam ich, in Wasser taufend.

3. Die Synoptiker stellen die Tätigkeit des Täufers mehr vom Standpunkte der Bedeutung desselben als Wegbereiters und in seiner Stellung zum jüdischen Volke dar, der vierte Evangelist faßt sie mehr vom Gesichtspunkte der Stellung desselben zu Jesus Christus als des Zeugnisgebers für diesen auf.

2. Kapitel. Die Johannes-Zeugnisse.

(Joh. 1, 6—8; 1, 19—28; 1, 29—34; 3, 25—36.)

»Nicht das Licht, sondern daß er Zeugnis gebe vom Lichte.«

Hatte Johannes der Täufer vor der Taufe Jesu den Messias als demnächst erscheinend, sozusagen vor der Tür stehend, verkündet, so galt es nach dessen Taufe und himmlischer Bezeugung, seine bereits erfolgte Ankunft und sein Auftreten im Volke zu bezeugen und bekanntzumachen. Diesen Teil der Wirksamkeit des Täufers in Ergänzung der Darstellung der Synoptiker, die mehr die galiläische Tätigkeit Jesu darstellen wollten, zu berichten, war, wie wir eben gesehen haben, besonderer Zweck des vierten Evangeliums: Damit er offenbar werde in Israel, deswegen kam ich (Joh. 1, 31). — Obzwar wir diese Zeugnisse bereits übersichtlich zusammengefaßt haben, ist es der Vollständigkeit halber doch notwendig, sie nun systematisch durchzugehen.

Wir unterscheiden der Hauptsache nach im Johannes-Evangelium besonders drei größere Zeugnisse des Täufers für Jesus, die der Evangelist ausdrücklich erwähnt. Man könnte zwar auch den Hinweis auf den noch nicht erschienenen Messias hinzunehmen, wie es Meschler tut[1]), dieser ist indes nicht ein Zeugnis im engeren Sinne. Vorher geht den Zeugnissen eine allgemeine Bemerkung des Evangeliums über das Zeugnis des Vorläufers des Messias, an das er selbst seine Reflexion knüpft (Joh. 1, 15—18), und gelegentlich des dritten Zeugnisses erfahren wir andeutungsweise, daß der Täufer bereits unmittelbar nach der Taufe Jesu sein eigentliches erstes Zeugnis unter dem Eindruck der eben geschauten Himmelszeichen abgelegt hatte (Joh. 1, 34).

1. Das Zeugnis des Johannes vor der Gesandtschaft des Synedriums (1, 19—28).

Das erste Zeugnis ist ein besonders feierliches und offizielles, sozusagen ein amtliches, weil es vor der Depu-

[1]) Leben Jesu, I[4], 182ff.

tation der obersten geistlichen Behörde der Juden abgelegt wird. Man kann es in dieser Hinsicht in Parallele setzen zur feierlichen Selbstbezeugung Jesu, die nach drei Jahren eben vor diesem Synedrium stattfand und gleichfalls die Legitimation des Befragten zum Gegenstande hatte (Mt. 26, 63f.; Mk. 14, 61f.; Lk. 22, 66f.). Die Veranlassung zu diesem Zeugnisse ist also die Gesandtschaft des Synedriums von Jerusalem an Johannes, die ihn amtlich befragen sollte, wer er sei und mit welcher Befugnis er sein Amt ausübe.

Wodurch fand sich das Synedrium zu diesem Schritte veranlaßt? Der Grund war ohne Zweifel die mächtige Bewegung und Erregung der Geister durch das Auftreten des Johannes und die bei der Intensivität der Messiashoffnung der damaligen Zeit leicht erklärbare Vermutung des Volkes, dieser könne am Ende gar der Messias selbst sein (vgl. Lk. 3, 15). Es war also eine religiöse Bewegung, und in diesen Dingen stand dem Hohen Rate als oberster geistlicher Behörde das Aufsichts- und Überwachungsrecht zu.

Das Synedrium[1]) war nach der Meinung der Rabbinen die Fortsetzung des Rates der 70 Ältesten, welcher dem Moses auf dessen Verlangen beigegeben wurde (Num. 11, 16). Aber als organisierte Behörde in Jerusalem, in dessen Hand die oberste Leitung aller Angelegenheiten über das Volk lag, ist es erst in der griechischen Zeit (als γερουσία mit dem erblichen Hohenpriester an der Spitze) nachweisbar.[2]) Der Name Synedrium (συνέδριον) scheint erst unter Gabinius auf[3]), und erst unter Cäsar (47 v. Chr.) wird mit diesem Ausdruck der Senat von Jerusalem bezeichnet.[4]) Herodes der Große ließ bei seinem Regierungsantritt alle Mitglieder desselben hinrichten[5]) und bildete aus gefügigen Elementen des Adels von Jerusalem ein neues. Unter Archelaus wurde dessen Kompetenz auf Judäa

[1]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II³, 188ff.

[2]) Schürer, a. a. O. 190f. [3]) Antt. XIV, 5, 4.

[4]) Antt. XIV, 9, 3—5. [5]) Antt. XV, 1, 2.

beschränkt, und so blieb es auch unter den Prokuratoren. Aber unter diesen nahm dessen Macht bedeutend zu, so daß die innere Regierung des Landes mehr als früher in seiner Hand lag. Daher wird es auch jetzt, zur Zeit Christi, als oberste jüdische Behörde erwähnt (Mt. 5, 22; 26, 59; Mk. 14, 55; 15, 1; Lk. 22, 66; Joh. 11, 47; Apg. 4, 15; 5, 21ff.; 6, 12ff.; 22, 30; 23, 1ff.; 24, 20). — Die Zerstörung Jerusalems machte auch ihm ein Ende, indem die Römer nun die Regierung selbst direkt ausübten. Das Synedrium von Jabne oder Jamnia, im 3. und 4. Jahrhundert am Sitze des rabbinischen Judentums zu Tiberias, fristete nur ein Scheindasein als juristisches Tribunal, das indes im jüdischen Volke vorübergehend wieder die Ausübung der Gerichtsbarkeit sich usurpierte.[1]) Aber das alte, mächtige Synedrium war auch im Bewußtsein der Juden für immer dahin.

Dieses bestand nicht wie die späteren rabbinischen Gerichtshöfe lediglich aus Schriftgelehrten, sondern nach dem Zeugnisse der Heiligen Schrift und des Josephus vornehmlich aus der Priesterschaft, speziell der höchsten priesterlichen Aristokratie. Die Pharisäer drängten sich erst nach und nach in dasselbe ein, besonders vor und unter Herodes dem Großen. So stellt sich der Hohe Rat um die Zeit des Auftretens Jesu Christi als eine Mischung des sadduzäisch gesinnten priesterlichen Adels und der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit dar. — Die Zahl der Mitglieder war nach der Mischna wahrscheinlich 71. Der amtierende Hohepriester führte als solcher den Vorsitz. Seiner Kompetenz unterstanden direkt zwar bloß die jüdischen Gemeinden von Judäa, indirekt aber auch (vgl. Apg. 9, 2; 22, 5; 26, 12) die Gemeinden der jüdischen Diaspora. Es war aber nicht bloß die geistliche und theologische Behörde im Gegensatz zur weltlichen Obrigkeit der Römer, sondern überhaupt die höchste einheimische Behörde, welcher alle richterliche Entscheidung und alle Verwaltungsmaßregeln zustanden, soweit sie nicht von

[1]) Origenes, Ep. ad Jul. Africanum, § 14: bei Schürer, II³, 197, nach Opp. ed. Lommatzsch, t. XVII, zitiert; war in M. G. nicht zu verifizieren.

niederen Gerichten versehen wurden oder dem römischen Prokurator vorbehalten waren.[1])

Dieses Synedrium war also auf Johannes aufmerksam geworden und ordnete eine Gesandtschaft an ihn ab. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß der Evangelist bemerkt (1, 24), die Gesandten seien Priester und Leviten (1, 19), und zwar aus der Mitte der Pharisäer gewesen. Es waren also Sachverständige, welche besonders die Befugnis hatten, solche, die als Propheten auftraten, zu prüfen, und falsche Propheten abzuurteilen (Deut. 18, 20); hier aber handelte es sich um die wichtigste religiöse Angelegenheit, um den Messias selbst. — Der Evangelist nennt als die Urheber der Gesandtschaft nicht das Synedrium, sondern »die Juden«, diejenigen, die Synedristen und somit Repräsentanten des Judenvolkes waren. Diese Bezeichnung läßt zugleich auch auf die Zeit der Abfassung des Johannes-Evangeliums schließen, eine Zeit, da sich die Scheidung zwischen Christen und Juden auch nach außen schon längst und gründlich vollzogen hatte.

Es ist etwas auffallend, daß die Gesandtschaft erst jetzt an Johannes geschickt wird. Wir stehen, wie schon bereits früher bemerkt, bereits am Ende der siebenten Woche nach der Taufe Jesu, also wahrscheinlich schon im dritten Monate der Wirksamkeit des Täufers. Warum kam das Synedrium nicht schon früher auf diesen Gedanken? Man darf deshalb wohl hinter der äußeren Veranlassung, der religiösen Angelegenheit, noch eine besondere vermuten, eine Intrige der Pharisäer. Schon die knapp bemessene Antwort des Täufers läßt darauf schließen, mehr aber noch die frühere Behandlung, die ihnen Johannes bei seiner Bußpredigt hatte angedeihen lassen.

Die Pharisäer und Sadduzäer waren schon das erste Mal nicht mit reiner Absicht zu Johannes gekommen; vielleicht wollten und sollten sie schon damals vorsichtig sondieren und zu erfahren trachten, was es denn eigentlich

---

[1]) Schürer, II^{3}, 206ff. Weiteres über die Kompetenz des Synedriums sieh daselbst.

mit diesem Propheten und seiner Gewalt aufzutreten sei. Nun die nicht eben schmeichelhafte Begrüßung und Ansprache seitens des Täufers und die freilich etwas ungewohnte Ehrung derselben in der Strafpredigt (Mt. 3, 7ff.) — das läßt leicht erraten, in welcher Gesinnung sie jetzt kamen. Sie waren an ihrer empfindlichsten Stelle, in ihrer Scheinheiligkeit, getroffen worden und suchten nun eine Gelegenheit, gegen Johannes einschreiten zu können. Aber wegen des Volkes war Vorsicht geboten; darum mußten sie wohl die Hochflut der Begeisterung erst etwas vorübergehen lassen, wie Keppler[1]) meint, und warteten auf eine gelegenere Zeit.

Darum auch das hochoffizielle, amtliche Auftreten und die förmliche Verhandlung mit Johannes. Es sollte ihm wenigstens zum Bewußtsein kommen, daß in Jerusalem der Hohe Rat sei, dem auch er unterstehe, vor dem er von Rechts wegen sich vor Beginn seiner Wirksamkeit hätte legitimieren sollen, und der nicht gewillt sei, ihn fürder einfach gewähren zu lassen (Keppler). — Die ganze Verhandlung ist fast protokollarisch genau, nach Personen, Frage und Antwort, sogar nach Ort und Zeit, dargestellt. Der Evangelist war offenbar selbst Zeuge davon gewesen, hatte aber auch Interesse daran, dieses wichtige Zeugnis genau wiederzugeben. Auf dieses weist der Heiland später (Joh. 5, 33) selbst hin: Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat Zeugnis gegeben der Wahrheit. Desgleichen greift auch der hl. Paulus in seiner Rede zu Antiochia in Pisidien darauf zurück (Apg. 13, 25); obzwar er nichts von der Gesandtschaft erwähnt, scheint doch der Ausdruck: »Als Johannes seinen Lauf vollendete«, sich auf eine relativ spätere Zeit zu beziehen (vgl. Mt. 3, 11; Mk. 1, 7; Lk. 3, 15; Joh. 1, 20. 26).

Die präzise Fassung der Fragen läßt vermuten, daß sie schon vorerst im Synedrium beraten und bestimmt

[1]) Advents-Perikopen, S. 83; daß aber schon damals nach Keppler »der Täuferstern bereits nicht mehr so hell strahlte«, scheint etwas drastisch geschildert zu sein.

worden waren. Das Zeugnis ist zuerst sozusagen ein negatives, indem der Täufer auf drei Fragen verneinend antwortet, und dadurch sagt, wer er nicht sei, dann ein positives. Die erste Frage: Wer bist du? ist ganz allgemein, geht aber nicht auf Namen und Herkunft, sondern auf Stellung und Tätigkeit des Täufers. Dessen Antwort zeigt, daß darin ein bestimmter Sinn gelegen war, oder vielmehr, daß Johannes nicht bloß allgemein gefragt wurde, sondern daß an ihn auch ganz speziell die Frage gerichtet wurde, ob er der Messias sei. In feierlicher Umständlichkeit, die länger ist als die Antwort selbst, führt der Evangelist diese an: »Und er bekannte und er leugnete nicht und bekannte: Nicht bin ich der Christus.« Die Antwort ist dadurch als nachdrückliche, ganz entschiedene hervorgehoben. Johannes sagt, der bestimmte, von allen erwartete Messias sei er nicht. Man muß auch auf das »ich« einen Ton legen: Nicht ich bin der Christus, sondern ein anderer ist es. Johannes gibt damit wirklich der Wahrheit Zeugnis. — Die Gesandten fragen weiter: »Was also; bist du Elias?« Wir wissen, warum gleich die zweite Frage nach dem Elias geht. Es ist ein Zeichen, wie tief damals die Messiaserwartung im Judentum wurzelte. Wenn Johannes schon nicht der Messias selbst ist, so muß er doch wohl kraft seines Erscheinens und Auftretens ein Mann sein, der mit der Ankunft des Messias in Verbindung steht. Und da er schon durch seine Kleidung an Elias erinnerte, sollte er nicht dieser selbst sein können? Die von den Juden zwischen Elias und dem Messias hergestellte Beziehung war freilich insofern unrichtig, als (nach Mal. 3, 25; 4, 5) Elias nicht der ersten, sondern der zweiten Ankunft des Messias, jener zum Gerichte, vorhergehen wird. Indes war doch etwas daran richtig, da nach der Engelsbotschaft der Täufer im Geiste und in der Kraft des Elias vor dem Messias hergehen sollte (Lk. 1, 17a); und der Heiland selbst bezog sich auf diese Meinung des Volkes betreffs des Johannes (Mt. 11, 14; 17, 11). Die Antwort fällt wieder verneinend aus: Ich bin es nicht. Diese

Verneinung kann nur der Anschauung der Fragesteller gelten, als ob Johannes der persönlich erscheinende Elias wäre. Denn er ging eben »nur« im Geiste und in der Kraft des Elias dem Heiland voran.

Die weitere Frage lautet: »Bist du der Prophet?« Diese Frage hat eine dreifache Erklärung gefunden. Wegen des Artikels liegt es einmal nahe, an den von Moses (Deut. 18, 15) verheißenen Propheten zu denken. Dazu ist zu beachten, daß in Apg. 3, 22 der hl. Petrus, Apg. 7, 37 der hl. Stephanus in seiner Verteidigungsrede ein großes Gewicht auf diese Prophezeiung des Moses, welche beide auf Christus deuten, legten. Die Juden selbst zollten nach unserer Stelle sowie nach Joh. 1, 45; 6, 14 dieser Prophezeiung die gebührende Achtung. Nach Joh. 7, 40. 41 zu schließen, machten indes manche zwischen diesem Propheten und dem Messias einen Unterschied, und dieser Anschauung waren, wie die Reihenfolge in der Fragestellung beweist, auch die Gesandten. Endlich dachten andere Erklärer an einen Propheten überhaupt. Danach wolle der Täufer sagen, er sei kein Prophet im gewöhnlichen Sinne, der den zukünftigen Messias prophezeie, sondern er weise auf den bereits gegenwärtigen hin, sei also mehr als ein Prophet. Dagegen spricht der Artikel.

Der Täufer verneint wieder. Es ist zu bemerken, daß die Verneinungen immer kürzer werden. Der Täufer antwortet kurz und gemessen; er läßt sich nicht beirren.[1])

Dieses bisher rein negative Zeugnis befriedigt die Deputation nicht. Sie dringt in Johannes, er möge doch sagen, wer er sei, damit sie ihren Auftraggebern eine positive Antwort überbringen könnten. Da wird Johannes auf einmal beredt; diese Auskunft gibt er gerne! Er erwidert mit den bekannten Worten Is. 40, 3, er sei die Stimme des Rufenden in der Wüste.

Diese Antwort charakterisiert so recht die Demut und Bescheidenheit des Täufers. »Er ist nicht der Messias, nicht Elias, nicht der Prophet. Aber ein Prophet,

[1]) Vgl. Klee, Joh.-Komm., S. 74.

der größte der vier großen, hat von ihm geweissagt, auf sein Zeugnis kann er sich berufen. Doch sagt er nicht, ich bin's, von dem Isaias spricht; er nennt sich auch nicht den Rufer in der Wüste, nicht den Herold, nicht den Vorläufer. Er nennt sich nur eine Stimme. Seine Person kommt gar nicht in Betracht, nur seine Botschaft. Er will nicht angesehen, bloß angehört sein. Er ist gleichsam nur das Sprachrohr einer höheren Offenbarung.«[1])

Nun ist endlich für die Pharisäer die Gelegenheit da, Johannes ihre Macht fühlen zu lassen. Um ihr feindseliges Verhalten zu erklären, bemerkt der Evangelist ausdrücklich, daß es Pharisäer waren (1, 24). Es war der Erfolg der Herrschaft der Pharisäer im Synedrium. — Origenes nimmt hier an, das Folgende gehöre nicht der früheren, sondern der Frage einer zweiten Deputation an, die nach dem unbefriedigenden Berichte der ersten nun den Täufer weiter ausforschen sollte. Dieses ist aber ebenso unwahrscheinlich wie jene Meinung, das Folgende sei ein privates Verhör der Pharisäer gegenüber Johannes.[2]) Die Frage hängt logisch mit der vorigen zusammen; sie ist wie die frühere genau vorher überlegt und vorgesehen. Wie Keppler mit Recht bemerkt, war sie eben als Schlußfrage für den Fall in Aussicht genommen, daß der Täufer die früheren Fragen verneinte. Hätte er jene bejaht, so wäre die entscheidende Frage sicher gewesen: Wenn du das und das bist, weißt du nicht, daß in Jerusalem die von Gott gesetzte oberste Behörde des Volkes Israels ist, welcher die Befugnis zusteht, solche Ansprüche auf ihre Berechtigung zu prüfen? Warum hast du dich nicht vorher vor ihr über deine Sendung ausgewiesen? — Auf die Verneinungen hin aber mußte die Schlußpointe anders gewählt werden, sie mußte sich auf die Berechtigung des Auftretens überhaupt beziehen. So war auf jeden Fall vorgesorgt, gegen den Täufer eins ausspielen zu können — ein Vorgehen, ganz würdig pharisäischer Hinterlist und Scheinheiligkeit! In

---

[1]) Keppler, Advents-Perikopen, S. 86.

[2]) Vgl. Schanz, Joh.-Komm., 115; Keppler, Advents-Perikopen, 87.

meisterhafter Kürze deutet der Evangelist diesen Hintergrund durch die einfache Bemerkung an: Es waren Pharisäer. Diese überhören also absichtlich die deutlich gegebene Antwort des Vorläufers und fragen: Was taufst du denn dann, wenn du nicht Christus, noch Elias, noch der Prophet bist? In dieser echt jüdischen rhetorischen Frage liegt geradezu eine Rüge wegen seines Vorgehens, eine förmliche Anklage auf unbefugte Vornahme religiöser Handlungen. Das Taufen bildete ein Merkmal der messianischen Zeit, und wie aus der Antwort des Johannes erhellt, daß auch diese zunächst beanständet wurde. Aber schließlich ist damit überhaupt die ganze Wirksamkeit des Johannes zum Gegenstand der Rüge gemacht.

Jedoch der Täufer ist nicht ein Schilfrohr, daß er sich vor diesem etwas scharfen Winde, der aus dieser Frage bläst, gleich neigte. Er läßt sich nicht im geringsten beirren und einschüchtern und bleibt bei seinem früheren Ausspruche. Nur erläutert er diesen näher, da die Pharisäer ihn das erstemal nicht verstehen wollten. Er spricht (Joh. 1, 26. 27): »Ich taufe mit Wasser, aber mitten unter euch steht der nach mir Kommende, den ihr nicht kennt. Er ist es, der nach mir kommen wird, welcher mir voraus ist, dessen Schuhriemen aufzulösen ich nicht würdig bin.«[1])

Wie die Frage der Pharisäer, ist die Antwort des großen Johannes würdig. Man muß sie im Zusammenhang mit der vorher gegebenen nehmen. Er sagt: Wie ich nur der Wegbereiter bin, so ist auch 1. meine Taufe nur Wasser- und Vorbereitungstaufe, und der mich beauftragte, aufzutreten, gab mir auch das Recht, sie zu spenden. Und weil ich nur mit Wasser taufe, greife ich auch keineswegs in die Rechte des Messias ein, sondern weise dadurch auf ihn hin. 2. Aber der, auf den ich mit meiner Wassertaufe vorbereite, steht bereits un-

[1]) Αὐτός ἐστιν und ὅς ἔμπροσθέν μου γέγονεν haben Tischendorf und W.-H. nach ℵABL gestrichen. Weiteres über die Textgestalt: Pölzl, Joh.-Komm.[2], S. 34, A.

erkannt mitten unter euch; es ist der Messias, mit dem ich mich nur als dessen letzter Sklave vergleichen kann.

In diesem letzten Satze liegt der Schwerpunkt des ganzen Zeugnisses. Es ist die zweite Brücke vom vierten Evangelium zum Berichte der Synoptiker. Denn der Form und dem Inhalte nach sind es dieselben Worte wie in der von diesen referierten Bußpredigt vor der Taufe (Mt. 3, 11; Mk. 1, 7. 8; Lk. 3, 16), nur mit dem Unterschiede, daß Johannes nach dem vierten Evangelium seine Taufe nicht ausdrücklich als Buß- und die des Messias als Feuer- und Geistestaufe, daß er aber anderseits den Kommenden als schon erschienen und unter ihnen stehend bezeichnet — eine durch die spätere Zeit des Zeugnisses gegebene und erklärliche Divergenz.[1])

Eine weitere Frage oder Bemerkung der Gesandten hat der Evangelist nicht angegeben, er schließt die Szene mit der genauen Ortsangabe (Joh. 1, 28). Die Deputation mag sich demnach auf diese Antwort hin zurückgezogen haben, wenig befriedigt und mit innerem Unmut, da sie einerseits kein befriedigendes Resultat ins Synedrium bringen, anderseits dem Täufer doch nicht beikommen konnte. Indes auch an sich ist dieses Zeugnis in mehr

---

[1]) Den nach 1, 15 eingeschalteten Ausdruck: ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν nehmen viele Erklärer (vgl. auch Keppler, Advents-Perikopen, 90; Meschler, L. J., I, 202) als Hinweis auf die Ewigkeit des Messias an, somit auch auf seine Gottheit. Diese Deutung auf die Ewigkeit scheint aber im Worte ἔμπροσθεν nicht zu liegen. Wie Pölzl (Joh.-Komm.[2], S. 22f.) ausführt, bezieht sich derselbe bloß auf die überragende Würde Jesu und ist zu übersetzen: Er ist mir zuvorgekommen = voraus; und zwar weniger durch seine Erhabenheit an sich als durch die Manifestation derselben im messianischen Wirken und in der Anerkennung seitens der Menschen. Das γέγονεν ist als Perfectum propheticum zu nehmen, weil vor dem Auftreten Jesu ausgesagt, und (nach hebräischer Sprechweise!) als Futurum zu nehmen: clarior et honorabilior me erit. Dadurch ist freilich auch der Hinweis auf die Ewigkeit implicite mit enthalten. Lyranus: Prior secundum divinitatem, in qua est ab aeterno. — Überdies ist die Ewigkeit ohnehin 1, 15b als Begründung der Würde Jesu ausgesprochen: quia prior me erat: ὅτι πρῶτός μου ἦν (komparativischer Superlativ, stärkere Betonung der Präexistenz).

als einer Beziehung wichtig. Den Juden war damit förmlich eine amtliche Ankündigung des Messias gegeben. Für die Priester und Leviten des Synedriums als Schriftgelehrte war das Prophetenwort, mit dem sich Johannes legitimierte, deutlich genug; nun konnten sie sich nicht mehr mit Unwissenheit entschuldigen. Aber sie überhörten absichtlich dieses Wort und fragten ja nicht näher nach dem großen Unbekannten, dem Herrn des Vorläufers. Aber damit zeigten sie schon, wes Geisteseigene sie waren, und verrieten ihren Unglauben und ihre kühle Gleichgültigkeit gegen den Messias.

Ferner bestätigt der Evangelist ähnlich wie die Synoptiker die Erhabenheit und die göttliche Würde des Messias, der einen großen Propheten zum Herold und Wegbereiter hat.[1]) Endlich kennzeichnet aber die Verhandlung meisterhaft den schönen Charakter des Täufers: seine Unerschrockenheit, Wahrhaftigkeit und selbstlose Demut, seine unwandelbare Treue und ehrfurchtsvolle Hingabe an seinen Herrn. Er behält für sich nichts, alle Ehre gilt dem Heiland, und mag sein Ansehen geschmälert werden, wenn nur Christus geoffenbaret und verkündigt wird in Israel (1, 31). Welch ein Abstand gegenüber dem Hoheitsdünkel der Pharisäer!

2. Das erste Messiaszeugnis des Täufers vor seinen Jüngern (Joh. 1, 29—34).

Zeitlich und inhaltlich dem ersten nahegerückt ist das zweite Zeugnis, das er vor seinen Jüngern, also im engeren Kreise ablegte, und das wohl auch dazu diente, das erste diesem verständlich zu machen. Wir sind zum Teil schon darauf zu sprechen gekommen.

Es ist der nächste Tag nach der Disputation mit der Gesandtschaft, der Ort allem Anscheine nach ganz der gleiche. Diese Szene hat aber heute etwas mehr Familiäres an sich; es klingt heute ein viel herzlicherer Ton; der Täufer beschränkt sich nicht auf kurze, karge Antworten, sondern er kann seine Jünger belehren und sich

[1]) Meschler, I, 201 f.

ungezwungen ihnen gegenüber aussprechen. Und das tut er denn auch.

Die äußere Veranlassung dazu bietet das Erscheinen des Herrn an der Taufstelle. Woher und wozu der Heiland kam, sagt der Evangelist nicht. Aber wie schon erwähnt, mußte er nach allem am vorigen Tage (vgl. 1, 26) direkt aus der Wüste gekommen sein. Zu Johannes aber kam er höchstwahrscheinlich, um ihn zur Zeugnisablegung zu veranlassen und seine ersten Jünger aus dessen Jüngerkreise zu gewinnen. Nach Jansen sen. wollte der Heiland auch der falschen Vorstellung entgegenwirken, als habe er sich um seiner Sünden willen taufen lassen.[1] Jedenfalls war dem Täufer diese Veranlassung sehr willkommen. Aber wir lesen nichts, daß Jesus mit Johannes öfter zusammengekommen sei oder auch nur einmal bei ihm länger verweilt habe. Bis unmittelbar vor der Taufe kannte Johannes den Heiland persönlich nicht (Joh. 1, 31), und nach derselben sah er ihn nur noch zweimal (Joh. 1, 29 bis 36). Er hielt sich stets in ehrfürchtiger Zurückhaltung und pflegte, wie sehr es ihn auch zu Jesus ziehen mochte, keinen näheren Verkehr mit ihm. Das ist ein Kennzeichen seiner Demut wie des Ernstes, mit dem er seinem Berufe unter Hintansetzung aller persönlichen Wünsche oblag. Es sollte nicht den geringsten Anschein haben können, als arbeite er dem Heiland in die Hände. Darum ging er seine eigenen Wege. Dieses Zeugnis aber sollte seine Jünger zur Nachfolge Jesu ermutigen. Das war denn auch ein schöner Erfolg seiner Wirksamkeit als Wegbereiter und Wegweiser zu Christus.

Da sieht also Johannes den Heiland herankommen; höher schlägt ihm das Herz, und in freudiger Rührung, mit feierlich erhobener, bewegter Stimme, indem er mit der Hand auf ihn hinwies, mag er das ewig denkwürdige Wort ausgerufen haben: Sieh das Lamm Gottes, sieh, das da hinwegnimmt die Sünde der Welt (1, 29)! — Agnus dei, welch herrliches, inniges Wort! Wie oft ist

[1]) Vgl. Pölzl, Joh.-Komm.[2], 36f.

es von gläubigen Seelen andächtig, freudig, liebevoll dem Vorläufer nachgedacht und nachgesprochen worden! Es ist die Perle aller Johannesworte. Exegetisch wird der Ausdruck in Beziehung zur Prophetenstelle Is. 53, 6f. erklärt; diese lautet: »Wir alle gingen irre wie Schafe, ein jeglicher wich ab von seinem Wege . . . Er (Is. 53, 1 f.: der Knecht Gottes, der Mann der Schmerzen) wird geopfert, weil er selbst wollte, und öffnet seinen Mund nicht, wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt und verstummt wie ein Lamm vor dem, der es schert, und tut seinen Mund nicht auf.« Diese Prophetie gehört der klassisch-messianischen Stelle vom stellvertretenden, erlösenden Leiden und Sterben des Gottesknechtes, des Messias, an. Wegen der Bezeichnung mit dem Artikel ist wohl diese Beziehung die nächstliegende, auch näher als die zum allgemeinen Vorbilde des Opferlammes.[1])

Der Sinn des Zeugnisses, mit dem Jesus als dieses sühnende, stellvertretende Lamm Gottes bezeichnet wird, ist klar. Unter diesem Bilde wird nicht nur die Tatsache der stellvertretenden, genugtuenden Erlösung, sondern werden auch die Eigenschaften des Heilandes und seine Tugenden, die er im Leiden und Sterben offenbart, am besten zum Ausdruck gebracht. Als Lamm Gottes nimmt der Messias die Sünde der Welt hinweg, durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben. Und er

---

[1]) Klee (Joh.-Komm., S. 74) sieht im Ausdrucke eine Anspielung auf die Opferlämmer, die zur Osterfeier eben nach Jerusalem geführt wurden, oder auch eine Erinnerung an das immerwährende Opfer im Tempel. Dagegen bemerkt Schanz (Joh.-Komm., 119f.), der Grund für die Wahl des Ausdruckes sei nicht im Osterlamm zu suchen, weil dieses keinen sühnenden Zweck hatte, sondern mehr dem Friedensopfer verwandt war. Indes kann eine vorbildliche Beziehung auf das Paschalamm nicht geleugnet werden; vgl. Pölzl, Joh.-Komm., 37. Das alttestamentliche Opferlamm wurde freilich nicht so sehr zu Sühnopfern (Lev. 14, 12; Num. 6, 12) als zu Sündopfern (Lev. 5, 1—6; 14, 12 u. a.) verwendet, so daß sich die Bedeutung nicht ganz deckt. Wohl aber ist die Vorbildlichkeit im Ritus des Schlachtens der zwei Lämmer (Exod. 29, 28) im allgemeinen zutreffend.

nimmt »die Sünde der Welt« hinweg: die Gesamtheit der Sünden als eine die ganze Menschheit drückende allgemeine Last (Schanz). Es ist dadurch die Universalität der Erlösung ausgesprochen.

Hatte der Meister den ungläubigen Pharisäern gesagt, der Messias stehe unerkannt in ihrer Mitte, so geht er jetzt weiter und weist seine Jünger nachdrücklich und liebevoll direkt auf den eben sich nähernden Jesus als diesen Messias hin, von dem er schon so oft gesprochen. Darum fügt er bei: Dieser ist es, von dem ich sagte: Nach mir kommt ein Mann, der mir zuvorgekommen ist; denn er war früher als ich. Durch die Wendung »von dem ich sagte« greift der Täufer auf einen Ausspruch zurück, den er vor der Taufe Jesu tat.

Dieses Zeugnis vom Erlöserberuf und der Messianität Jesu bekräftigt nun der Täufer durch die feierliche Mitteilung von der Theophanie nach der Taufe des Herrn, deren Zeuge zu sein er das Glück hatte (1, 31—34). Die Darstellung zeigt wieder feierlich umständliches Gepräge. Die Versicherung, Johannes habe Jesus vor der Taufe nicht persönlich gekannt, leitet sie ein; aber ihn, den der Täufer nicht persönlich kannte, in Israel zu offenbaren, ist er gesandt worden mit seiner Wassertaufe. Daran schließt nun der Täufer seine feierliche Erklärung, wie er den heiligen Geist in Gestalt einer Taube auf Jesus niedersteigen und über ihm habe ruhen sehen; dadurch habe er diesen Jesus bei der Taufe nicht bloß persönlich kennen gelernt, sondern auch mit unwiderleglicher Gewißheit erfahren, daß er der Messias sei. Aber hätte nicht doch dabei ein Irrtum obwalten können? Nein. Diese unumstößliche Gewißheit, daß gerade Jesus der Messias sein müsse, besaß Johannes daher, weil er vom Himmel die Offenbarung erhalten hatte, eben derjenige, über den Johannes den heiligen Geist werde niederschweben und ruhen sehen, sei es, der im heiligen Geiste taufen werde. Dieses Zeichen trat aber wirklich bei der Taufe dieses Mannes ein; und als Johannes es sah, legte er sofort, wohl überwältigt von

der Majestät Gottes, sein erstes Zeugnis für Jesus als den verheißenen und nun beglaubigten Messias ab.

Warum schildert der Täufer so anschaulich und beweist so genau, daß Jesus der Messias sei? Der Grund liegt klar zutage: 1. Dieses so großartig wichtige Zeugnis muß unanfechtbar sichergestellt werden. 2. Dadurch sollen die Jünger bewogen werden, sich dem nunmehr so deutlich geoffenbarten Messias anzuschließen. Der Erfolg bestätigt diese Absicht; denn bei der Wiederholung desselben Zeugnisses am nächsten Tage (1, 35 ff.) vor zweien seiner Jünger erreicht Johannes seinen Zweck, diese folgen Jesus nach.

War das frühere Zeugnis wichtig wegen der vor den Vertretern des Synedriums abgegebenen Beglaubigung Jesu durch Johannes, so ist dieses vor allem wichtig wegen seines Inhaltes, denn es enthält nichts Geringeres als das Bekenntnis der Gottheit Jesu auf Grund seiner Messianität und seines Erlöserberufes. Die Gottheit Jesu verkündet der Täufer erst hier im vierten Evangelium direkt und ausdrücklich mit den Worten: Dieser ist der Sohn Gottes; er spricht sich eben im Kreise seiner Jünger vertraulich aus.

Den Erlöserberuf Jesu sprach Johannes klar, wahr und schön aus: klar, weil er auf ihn als das Lamm Gottes hindeutete und unter diesem Bilde sowohl die Gottheit Jesu als seine Erlösung durch Leiden und Tod anzeigte; wahr, weil Johannes damit verkündigte, worin die wahre Messianität bestehe, gegenüber dem falschen Messiasbilde der Juden, die sich einen politischen Befreier und einen Herrscher nur für sich, aber keinen leidenden Messias erwarteten. Schön, weil unter einem so ansprechenden, rührenden Bilde, das auch die Eigenschaften dieses Erlösers darstellt, daß die Kirche dieses schöne Wort seitdem als schönstes Bekenntnis des Glaubens an den Erlöser in der heiligen Messe und vor der heiligen Kommunion forttönen läßt durch alle Jahrhunderte. Der Täufer aber sprach das Wort vielleicht auch in Vorahnung seines

eigenen Schicksales, durch das er seinem Meister voranging als Opferlamm, nachdem er schon jetzt ihm vorangegangen als büßende Unschuld. Den Ausspruch vom Lamme Gottes erzählt ausschließlich der vierte Evangelist, und er gebraucht dieses Bild auch oft in der Apokalypse. Es ist, als ob dieser Name, unter dem er zuerst den Heiland kennen lernte, in seinem Herzen nachgeklungen hätte bis in sein höchstes Greisenalter. Er hatte seinen Meister gut gefaßt und verstanden (Meschler).

3. Das letzte Zeugnis des Täufers vor seinen Jüngern (Joh. 3, 25ff.).

Wir übergehen die Wiederholung des vorigen Zeugnisses vor seinen Jüngern am folgenden Tage (Joh. 1, 35ff.), das den Anschluß der zwei ersten Jünger an Jesus zur Folge hatte (der eine davon ist Andreas: 1, 40, der andere der Evangelist Johannes selbst), und heben nur hervor, daß dieser wieder nur entfernt vom Täufer wandelte, damit nicht die Meinung entstehe, Jesus sei ein Johannes-Jünger.

Dieses Zeugnis bildet den Übergang zur Schilderung der nun beginnenden Tätigkeit Jesu. Von den Zwischenereignissen bis zum dritten Zeugnis sei kurz folgendes erwähnt: Nachdem Jesus die ersten sechs Jünger gewonnen (Joh. 1, 35—51), geht er zur Hochzeit nach Kana (2, 1 ff.), verweilt einige Zeit in Kapharnaum und kehrt nach wenigen Tagen (2, 12ff.) anläßlich des Osterfestes nach Judäa zurück, kommt zum ersten Male im öffentlichen Auftreten nach Jerusalem (2, 13ff.). Nach dem Osterfeste begibt sich der Heiland auf das Land Judäa und beginnt daselbst seine Wirksamkeit.

Gelegentlich der Schilderung der sich daran schließenden Tätigkeit Jesu und seiner Jünger (3, 22) teilt nun der Evangelist Johannes das letzte öffentliche Zeugnis des Täufers über Jesus und sein Werk mit.

Der Ort desselben ist Aenon bei Salim; Johannes hat seinem Herrn Platz gemacht und sich in einen stilleren Teil des Landes zurückgezogen. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen. Die Zeit ist angegeben durch

die Bemerkung, Johannes sei damals noch frei gewesen. Aber die Zeit seiner Freiheit und seines Wirkens neigte sich schon dem Ende zu (vgl. Joh. 4, 1. 43 mit den Parallelstellen Mt. 4, 12; Mk. 1, 14f.; Lk. 4, 14). Die Veranlassung endlich bilden Streitigkeiten der Johannes-Jünger mit den Juden oder auch einem (vielleicht von den Jüngern Jesu getauften [Pölzl]) Juden über die Bedeutung der von Johannes und Jesus, beziehungsweise von dessen Jüngern gespendeten Taufe.[1] Der Streit war wohl durch die Johannes-Jünger veranlaßt (3, 25), die auf die Tauftätigkeit der Jünger Jesu und deren Erfolge mit scheelen Augen sahen. Sie wenden sich mit der Streitfrage an ihren Meister und begehren Auskunft und wohl auch Recht (3, 26): »Meister, der bei dir war jenseits des Jordan, für den du Zeugnis abgelegt hast, sieh, dieser tauft, und alle kommen zu ihm.« Es ist eine etwas gereizte Sprache und kennzeichnet den Unwillen, überhaupt den Geist der Jünger. Wir kommen darauf noch zu sprechen und gehen darum gleich zum Zeugnis des Täufers über.

Johannes weist das abfällige Urteil über das Wirken Jesu mit dem allgemeinen Gedanken zurück (3, 27): »Nicht kann ein Mensch etwas nehmen, wenn es ihm nicht gegeben ist vom Himmel.« Auf Jesus bezogen, ist es ein indirektes Zeugnis für seine himmlische Sendung, auf Johannes (weniger wahrscheinlich), er selbst könne und dürfe nicht gegen seinen Beruf handeln.

Dann weist er direkt auf sein vor den Abgesandten abgelegtes Zeugnis hin, daß er nicht der Messias sei, und beruft sich auf die Jünger selbst als Zeugen dieses Zeugnisses (3, 28): »Ihr selbst seid mir Zeugen, daß ich gesagt

---

[1] Ἰουδαίου bezeugt durch ℵ^c ABL, — ων durch ℵG. Zahn, N. K. Z., XVIII, 1907, S. 594, versteht darunter einen Judäer, Einwohner von Judäa, da der Evangelist nie einen einzelnen, außerhalb des beiderseitigen Jüngerkreises stehenden Juden Ἰουδαῖος nenne. Bentley schlug vor, zu verbessern in μετὰ [τῶν] Ἰησοῦ, mit denen Jesu; oder man hielt es auch für eine Korruption aus πέραν τοῦ Ἰορδάνου: Cheyne-Black, II, 2504.

habe, ich bin nicht der Christus, sondern daß ich vor jenem hergesandt worden bin.« — Und nun sucht sie der gute Meister von ihrem Irrtum abzubringen und über sein Verhältnis zu Jesus aufzuklären durch das liebliche Gleichnis vom Freunde des Bräutigams.

Dieses Bild ist den orientalischen Hochzeitsgebräuchen, wie sie damals üblich waren und jetzt noch zum Teil üblich sind, entlehnt.[1]) Die Braut blieb während des Brautstandes im väterlichen Hause, bis (gewöhnlich nach einem Jahre) Hochzeit gefeiert wurde. Diese ging öffentlich und sehr feierlich vor sich. Die Braut wurde gesalbt und festlich geschmückt, bekam auf das Haupt einen Blumenkranz, daher כַּלָּה, die Gekrönte, genannt, und wurde tief verschleiert. Von gleichaltrigen Jungfrauen umgeben, erwartete sie nun die Ankunft des Bräutigams bei ihren Eltern. Dieser kam bei einbrechender Nacht in festlichem Zuge, begleitet von Jünglingen gleichen Alters[2]), zum Hause der Braut. Der Anführer derselben war der Brautführer; dieser holte die Braut aus dem Hause der Eltern ab, welcher zehn Jungfrauen mit Lampen folgten.[3]) Den Zug begleiteten Musikanten mit fröhlichem Spiel. Unterdessen hatten die Eltern des Bräutigams in ihrem Hause das Hochzeitsmahl bereitet, das die Braut mit ihren Gespielinnen im Frauengemach, getrennt von den Männern, einnahm. Nach der Mahlzeit wurde gewöhnlich vom Vater des Bräutigams vor den versammelten Hochzeitsgästen ein feierlicher Segen über Bräutigam und Braut gesprochen, die aber einander noch gar nicht zu Gesicht bekamen (vgl. Gen. 24, 65; 29, 23), und den Neuvermählten zahlreiche Nachkommenschaft gewünscht. Endlich zu später Stunde verließen die Frauen die Braut, der Bräutigam trat in das

[1]) Vgl. Schegg, Bibl. Arch., 643f.; Kortleitner, Arch., 273; Sepp, L. J., I, 127ff.

[2]) Υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, Söhne des Brautgemaches, Begleiter des Bräutigams: so nennt Mt. 9, 15 der Heiland auch seine Jünger und approbiert damit das Johannes-Gleichnis vom Bräutigam.

[3]) Vgl. das Bild der Parabel von den zehn klugen und törichten Jungfrauen (Mt. 25, 1—13).

Gemach und entschleierte die noch immer tief verhüllte Braut. Nun sahen sich beide oft überhaupt das erste Mal in ihrem Leben und bangten wohl, ob sie aneinander Gefallen finden würden. Waren die Hoffnungen des Bräutigams erfüllt, so stieß er einen lauten Freudenschrei aus, auf den der Brautführer, der Freund des Bräutigams, draußen wartete und den er an seine Genossen weitergab, die nun mit ihrem Jubelruf Haus und Straße erfüllten.[1])

Besonders diesen letzten Brauch verwendet nun der Täufer zu seinem trauten Bilde, wenn er sagt (3, 29): »Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn hört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist nun erfüllt.« Sich selbst vergleicht Johannes mit dem Brautführer, den Messias mit dem Bräutigam; wie jener sich freut und den Freudenruf des Bräutigams, wenn er die Braut entschleiert sieht, die er heimgeführt, aufnimmt und weitergibt, so freut er sich über die Freude des Messias, der nun nach dem Gleichnis auch seine Braut gefunden haben muß.

Aber wer ist diese Braut? Da müssen wir erst fragen, ob wir nicht in den berichteten Tatsachen einen Anlaß zum Gleichnis finden. Grund der Freude muß für den Heiland jedenfalls das Zuströmen des Volkes zu ihm und seinen Jüngern sein, worüber ja eben die Johannes-Jünger mit Neid erfüllt sind (3, 26^{c}: alle kommen zu ihm!). Das Volk stellt demnach im Gleichnis des Täufers die Braut dar, und wir werden darunter die Menschheit überhaupt zu verstehen haben.

Johannes stellt also das Verhältnis des Messias zur Menschheit unter dem Bilde liebevoller bräutlicher Ver-

[1]) Samson hatte als Bräutigam 30 Freunde um sich (Richt. 14, 11). — Die »Hochzeitskinder« waren frei von der Feier des Laubhüttenfestes, von der gesetzlichen Gebetszeit und Anlegung der Denkzettel (Maimon. in Succa, f. 6, 3). — König Agrippa schloß sich oft einem Hochzeitszuge an und erklärte: Ich trage die Krone täglich, das Brautpaar trägt sie nur einmal im Leben. — Bei Sepp, L. J., I, 127ff.

einigung dar. Dieser Vergleich ist in der Heiligen Schrift nicht so ungewöhnlich. Im Alten Testamente war das theokratische Verhältnis Gottes zu seinem Volke unter dem Bilde des Ehebundes dargestellt (Ps. 44; Is. 50, 1; 54, 6; Jer. 2, 2; Os. 2, 19 u. a.), die Abgötterei war ein Ehebrechen mit fremden Göttern (Lev. 18, 7; Richt. 8, 33; Os. 4, 5; 9, 1). Wie ganz besonders zutreffend war nun derselbe Vergleich beim Messias und Erlöser! Mit vollem Rechte konnte Johannes, nachdem er ihn als Gotteslamm bezeichnet hatte, der mit dem Kaufpreis seines eigenen Blutes die Menschenseele erkauft, von Sündenmakel wäscht und sich ihr in Barmherzigkeit vermählt, ihn als den göttlichen Bräutigam der Menschheit bezeichnen.

Sein großer Schüler gleichen Namens, der den Meister so gut verstanden hatte, vereinigt beide Bilder in seiner Apokalypse und spricht (Apok. 19, 7. 9) von der Hochzeit und dem Hochzeitsmahle des Lammes, wozu alle Zutritt haben, die ihr Gewand in seinem Blute weißgewaschen haben (7, 14). Und der hl. Paulus führt das Gleichnis der Verbindung Christi mit seiner Kirche oft genug aus: vgl. 2 Kor. 11, 2; Eph. 5, 32 u. a. m.

Sich selbst aber nennt Johannes nur den Freund des Bräutigams, den Brautführer, und zwar wohl besonders aus drei Gründen: 1. Der Brautführer wirbt um die Braut und führt sie dem Bräutigam zu; 2. er steht neidlos neben dem Bräutigam und hört dessen Freudenstimme; 3. sein Amt ist nach der Hochzeit zu Ende.[1]) — Darum sagt nun auch Johannes: Nun ist diese meine Freude erfüllt (3, 29), und fügt hinzu: Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen (Joh. 3, 30).

Weil der Täufer nur Wegbereiter ist, ist seine Rolle jetzt schon zu Ende; aber der Messias selbst muß wachsen, immer mehr Ansehen und Schüler gewinnen. So will es Gott; dieser »muß« wachsen, er »muß« abnehmen und zurücktreten. Bald wird der Täufer, das weiß er, vom Schauplatz abtreten; er geht gerne. Wie der alte Simeon spricht

---

[1]) Vgl. Schuster-Schäfer, II[6], S. 151f.

er (Lk. 2, 28—32): »Nun entläßt du, o Herr, deinen Diener in Frieden, denn meine Augen haben dein Heil geschaut, das du bereitet hast allen Völkern.« Aber er will auch die Jünger darauf vorbereiten, daß der Mittag längst vorüber, daß die Schatten bereits länger werden und die Sonne dem Untergange entgegengeht. Er will sie vorbereiten, daß er binnen kurzem ganz vom Schauplatze abtreten werde, während Jesus seine volle Wirksamkeit entfaltet. St. Augustinus zieht die Parallele etwas anders: Er muß wachsen — am Kreuze, ich muß abnehmen durch die Enthauptung.[1])

An dieses herrliche Zeugnis, das uns die ganze Größe und Heiligkeit des Vorläufers offenbart, schließt sich bei Johannes noch ein Abschnitt an (3, 31—36), der die weitere Begründung der vom Täufer ausgesprochenen Wahrheit enthüllt, warum Jesus wachsen muß. Es besteht nun unter den Exegeten geteilte Meinung darüber, ob diese als Worte des Täufers oder als Betrachtung des Evangelisten aufzufassen seien. Viele Protestanten, unter den Katholiken Klee, Maier, Bisping und neuestens auch Belser, halten den Abschnitt für eine bloße Reflexion des Evangelisten.[2])

Für diese Meinung könnte man geltend machen, daß auch nach der allgemeinen Einleitung zum ersten Täuferzeugnis (Joh. 1, 15) eine Betrachtung des Evangelisten über Jesus in seiner Bedeutung als Messias folgt, und zwar ebenso wie hier ohne irgendwelche Andeutung eines Wechsels, oder daß man vom Täufer analog den früheren Zeugnissen keine so lange Ausführung und Begründung des einen Punktes voraussetzen möchte etc.

Entschieden nicht einverstanden kann man aber mit der Leugnung der Stellen als Gedanken des Täufers sein, die aus der Voraussetzung hervorgeht, der

[1]) Sermo 288, In Nat. Jo., n. 5, M. L., XXXVIII, 1308: Oportet Christum crescere, Joannem minui. Joannes minutus est, caesus capite; Christus exaltatus est, crevit tamquam in cruce.

[2]) Vgl. Pölzl, Joh.-Komm.², S. 93 f. — Belser, Joh.-Evang., S. 120 f.

Täufer habe von Jesus nicht so hoch denken und reden können. Demgegenüber ist festzuhalten, daß es in diesem Abschnitte keinen Gedanken gibt, den der Vorläufer nicht auf Grund der ihm zuteil gewordenen Offenbarung hätte haben und aussprechen können.[1]

Wir werden indes nicht umhin können, bei Aufrechterhaltung des Inhaltes als vom Täufer stammenden, die Form und Wiedergabe der Worte 1, 31—36 mehr weniger als johanneisch im Sinne des vierten Evangeliums anzusprechen. Denn der Evangelist hatte diese Worte nicht mehr unmittelbar von seinem ersten Meister, sondern nur von einem nachher zu Jesus übergetretenen Johannes-Jünger erfahren und ihnen in der Darstellung eine seiner Auffassung und seinem Sprachcharakter konforme Gestalt gegeben. Dies verlangte schon die Übertragung des aramäischen Idioms in die griechische Sprache. Überdies zeigen die Ausdrücke ἄνωθεν ἐρχόμενος und ἐκ τῆς γῆς in dem hier beabsichtigten Sinne, daß der Evangelist die Worte des Täufers bewahrt.[2]

Der erste Grund, den der Täufer für das Wachsen Jesu und sein eigenes Abnehmen namhaft macht, ist ähnlich Joh. 3, 27 allgemein (3, 31): Der von oben Kommende ist über allen; der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde her. Der Zusammenhang macht die Beziehung des ersten Satzes auf Christus, des zweiten auf Johannes zweifellos. Letzteres konnte er von sich sagen, da er das Göttliche nur durch Offenbarung wissen konnte, es infolge seiner irdischen Beschränktheit nicht vollkommen zu erfassen vermochte und in dessen Verkündigung an

[1]) Es ist heute noch wahr, was schon 1838 Mack in der Tübing. Qu.-Schr., S. 265, schrieb: Der Anteil des Evangelisten ist an diesem Ort kein anderer als jener, den er überall hat, wo er Reden aufnimmt, nämlich der selbsttätigen Reproduktion des evangelischen Geschichtsstoffes ... War Johannes der Täufer der Mann, als der er uns entgegentritt, nahm er die Stelle ein, die der Herr ihm ... anweist, so mußte er bei diesem Anlasse diese Gedanken, wenn auch nicht gerade in diesen Worten, aussprechen.

[2]) Vgl. Schanz, Joh.-Komm., S. 191.

seine irdische Verfassung gebunden war (Pölzl); also nochmals ein deutliches Zeugnis für den himmlischen Ursprung Christi. Der Satz: Der vom Himmel Kommende ist über alle, leitet zum folgenden über (3, 22): Was er schaute und hörte, das bezeugt er, und sein Zeugnis nimmt niemand an, d. h. der vom Himmel Kommende spricht als Augen- und Ohrenzeuge, menschlich gesprochen, über das Himmlische, daher ist sein Zeugnis unfehlbar sicher. Aber dennoch nimmt sein himmlisches Zeugnis niemand, d. h. ohne Hyperbel, wenige, an.

Man muß gestehen, daß letzterer Ausdruck in gewöhnlicher Fassung etwas dunkel ist und zur jetzigen Situation (vgl. 3, 26: Alles kommt zu Jesus; 3, 29: Freude des Bräutigams) sich nicht ganz reimen will. Deshalb legen die Vertreter der Reflexion auf diesen Vers besonderes Gewicht für ihre Ansicht. Man darf die Stelle daher nicht wörtlich, sondern muß sie hyperbolisch und als Ausdruck prophetischer Ahnung des schließlichen Enderfolges trotz des jetzigen Volkszulaufes (Schanz) fassen. Dazu würde sonach eigentlich die Erklärung des hl. Augustinus passen: Er muß wachsen am Kreuze, ich abnehmen durch Enthauptung.

Aber wer an Christus glaubt, fährt Johannes fort, der zeigt, daß er an Gott glaubt, und legt so für diesen selbst Zeugnis ab (3, 33); denn wen Gott sendet, der redet die Worte Gottes (= Jesus redet . . .); Gott aber gibt seine Gaben überhaupt nicht nach Maß, sondern konnte Christus dem Herrn mehr als dem Täufer erteilen (3, 34). — Vers 35 führt einen anderen Grund an, weshalb der Heiland zu-, der Täufer aber abnehmen muß: Jesus ist nicht nur über allen, sondern es ist ihm auch von Gott vermöge dessen Liebe zu ihm, seinem Sohne, alles übertragen, er ist der gottgegebene Vermittler des Heiles. Daher ist es einfach Heilsnotwendigkeit für alle Menschen, sich gläubig an Christus anzuschließen (3, 36): Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne ungehorsam ist, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes (die ewige Verdammnis) bleibt über ihm.

Dieses ist das letzte Zeugnis des Täufers. Seinem Herrn und Meister gegenüber ist es das Erhabenste, was ein Mensch über den Gottessohn bisher ausgesprochen, gewissermaßen die Zusammenfassung der früheren Zeugnisse; es ist sozusagen eine Umschreibung der Worte des Heilandes selbst (Joh. 14, 6): Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Für die Juden und auch für seine eigenen Jünger ist dieses letzte Zeugnis eine liebevolle, aber eindringliche Mahnung, die Vorurteile und den Nationalstolz beiseite zu lassen und sich dem Herrn anzuschließen. Es ist förmlich sein Vermächtnis und Testament an sie, nicht anders wie die früheren ein Hinweis auf Jesus. Nicht daß er abnehmen muß, schmerzt ihn, sondern daß die Juden seine Sendung verkennen und auf sein Zeugnis wenig oder kein Gewicht legen. Er wird noch tun, was er kann und so lange er es kann, auf Jesus als den Messias und Sohn Gottes hinzudeuten. Wenn sie dann noch nicht hören und sehen wollen, ist es ihre eigene Schuld, und darum sieht er drohend in der Ferne den verderbenbringenden Schatten des Zornes Gottes.[1]

So hätten wir die großen Zeugnisse des Täufers für den Messias angeführt. Nicht umsonst hat sie der Evangelist so sorgfältig verzeichnet.

Der Vorläufer tritt dadurch in ein besonderes Verhältnis zu Christus und zu Gott selbst: denn wie Christus das höchste Zeugnis Gottes, so ist Johannes der erste und hervorragendste Zeugnisgeber Christi als des Sohnes Gottes. Seine ganze Aufgabe und seinen Beruf kann man unter diesem Gesichtspunkte durch das Wort ausdrücken, das der Herr einst selbst von sich gesprochen (Joh. 18, 37): Dazu bin ich geboren und dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis ablege für die Wahrheit.[2]

---

[1]) Über die Verwendung des Ausspruches vom Wachsen und Abnehmen zur mystischen Erklärung des Datums des Geburtsfestes sieh das im Kapitel »Der hl. Johannes in der Kirche«, S. 407f. Gesagte.

[2]) Vgl. Planus, St. Jean Bapt., p. 46.

3. Kapitel. Letzte Wirksamkeit des Täufers.

»Er muß wachsen, ich muß abnehmen!« (Joh. 3, 30.)

Mit dem zuletzt berichteten Zeugnisse des Täufers sind wir dem Gang der Ereignisse etwas vorangeeilt. Mit diesen standen wir nach dem vorigen Kapitel über die Taufe und Offenbarungen Jesu in jenen Tagen, da der Heiland nach seinem Wüstenaufenthalt mit seinem Fasten und nach der Versuchung wieder zum Jordan zurückgekehrt war und sich ungefähr vier Tage (Joh. 1, 26. 29. 35. 43) in der Nähe der Taufstelle des Johannes aufhielt.

Vom Jordan war der Heiland auf kurze Zeit nach Galiläa zurückgekehrt, dann nach Jerusalem gegangen (Joh. 2, 13) und hatte nach dem Osterfeste seine Wirksamkeit auf dem Lande Judäa (Joh. 3, 22) begonnen. Trotz der schlechten Aufnahme am Sitze der Theokratie und trotz des Mangels an Glauben verließ Jesus das jüdische Land noch nicht, sondern machte in der unscheinbaren Form eines Täufers einen weiteren Versuch, das Volk an sich zu ziehen.[1]) Auf diese Tätigkeit scheint der hl. Petrus in seiner Rede im Hause des Cornelius hinzuweisen, da er sagt (Apg. 10, 37ff.): »Ihr wisset, welches Wort durch ganz Judäa ergangen ist, denn es begann in Galiläa nach der Taufe, die Johannes predigte, wie Gott ihn, den Jesus von Nazareth, mit dem heiligen Geiste und mit Kraft gesalbt hat, der umherzog, Gutes tuend.« Diese erste Verkündigung des Reiches Gottes dauerte gewiß einige Monate.

In diese Zeit nun fiel nicht bloß die Veranlassung zum letzten und schönsten Zeugnis des Täufers (Joh. 3, 23—36), von dem wir schon sprachen, sondern überhaupt seine letzte Wirksamkeit bis zur Gefangennahme durch Antipas. Diese wollen wir kurz ins Auge fassen.

Weil auch Jesus vorerst nur eine vorbereitende Tätigkeit entfaltete, konnte auch Johannes die seinige noch fortsetzen, er konnte noch weiter Buße predigen und taufen.

[1]) Schanz, Joh.-Komm., S. 185.

Über dieses Wirken nach der Taufe Jesu geben die Evangelisten sehr wenig Aufschluß. Bei Lukas verbirgt es sich in die einzige Andeutung (Lk. 3, 18), vieles und anderes habe der Täufer ermahnend dem Volke verkündigt. Das einzige, was wir außerdem, und das nur gelegentlich des Berichtes über die Gefangennahme und Hinrichtung des Vorläufers erfahren, ist das Auftreten Johannis gegen den Ehebruch (Mt. 14, 3ff.; Mk. 6, 17ff.; Lk. 3, 19) und andere Schlechtigkeiten (Lk. 3, 19[b]) des Herodes Antipas.

Aus dem vierten Evangelium erhalten wir zunächst Kunde über die Verlegung des Aufenthaltsortes des Täufers. Wie schon berichtet, hielt sich Johannes die sechs Wochen nach der Taufe Jesu ungefähr am gleichen Platze auf, zu Bethanien jenseits des Jordan (Joh. 1, 28).[1]) Dort spielte sich das Ereignis der Zeugnisablegung für den Messias vor den Gesandten des Synedriums ab. Er hatte also bis dahin, wenn er auch dann und wann etwas weiter am Jordan hinauf- oder hinabziehen mochte, im ganzen einen festen Standplatz in der Nähe der großen Jordanfurten östlich von Jericho, wo man ihn leicht und sicher treffen konnte.

Nach dem Osterfeste indes erwähnt der Evangelist Johannes plötzlich einen ganz anderen Aufenthalt, ein gewisses Aenon[2]) bei Salim (Joh. 3, 23). Hier ist zunächst die Frage ins Auge zu fassen: Wo lag dieses Aenon bei Salim? Die Bestimmung dieses Ortes bietet der Forschung fast noch größere Schwierigkeiten als die anderen topographischen Fragen unseres Themas, und man ist eigentlich bis heute über Vermutungen nicht hinausgekommen. Der fragliche Ort wurde ebenso in Samaria und Galiläa wie im südlichsten Judäa und im Ostjordanlande gesucht. Versuchen wir, wenigstens eine beiläufige Orientierung zu gewinnen.

---

[1]) Vgl. oben S. 228ff. [2]) Αἰνών hängt, wie der Name sagt, mit עַיִן, Quelle, zusammen und ist entweder Intensivform (עֵינָן) oder aramäischer Plural עֵינָן (Grimm); Schegg: Quelltum; Eusebius (Lagarde, Onomastikon[2], 177, 57): αἰνών: πηγὴ δυνάμεως, daselbst 229, 88; 99, 22.

Die näheren Bestimmungen des neuen Taufortes sind: 1. Aenon lag nahe bei einem Orte Salim. 2. Es war daselbst viel Wasser, weshalb Johannes seine Tätigkeit dort fortsetzen konnte. Durch die erste Bestimmung ist so lange nichts gewonnen, als man nicht weiß, wo dieses unbekannte Salim lag. Durch die zweite erhellt, daß beide Orte oder wenigstens Aenon nicht direkt am Jordan gelegen sein konnte. Denn die Bemerkung, weil daselbst viel Wasser war, wird doch nur in der Voraussetzung verständlich, daß der Ort einerseits nicht am Jordan lag, anderseits aber in einer Gegend, die sonst dürr und wasserarm war. Viel Wasser brauchte aber Johannes zu seiner Taufe, die im Untertauchen bestand, so daß mit einem seichten Bächlein nicht gedient sein konnte und man wohl wenigstens eine bassinartige Vertiefung bei fließendem Wasser voraussetzen muß.

Was sich aber aus dem Evangelium mit Sicherheit ergibt und auch fast nicht bezweifelt worden ist, das ist die Lage beider Orte westlich vom Jordan. Denn die Jünger des Täufers sagen zu ihrem Meister bei Joh. 3, 26 mit unverkennbarer Beziehung auf Joh. 1, 28: »Meister, der bei dir war jenseits des Jordan . . .« Sonach sind sie jetzt mit ihm sicher diesseits des Flusses, also im Westjordanlande. Nun fragt es sich aber: In Judäa, Samaria oder Galiläa? Darüber gehen die Ansichten der Forscher sehr auseinander.

Zunächst sei der Ansicht Mommerts gedacht, der im August 1902 im heutigen Ain Dschirm in der Nähe des Hügels Scharabil im Wadi Jâbis, östlich vom Jordan, im nördlichen Peräa, die Örtlichkeit von Aenon bei Salim entdeckt zu haben glaubte.[1] Obzwar er dafür mit großer Entschiedenheit eintritt, stehen gegen seine Ergebnisse sehr bedeutende Bedenken; das größte ist das Zeugnis Joh. 3, 26: Jesus war bei Johannes östlich vom Jordan, also muß Aenon westlich davon liegen! Darüber kann kein Zweifel herrschen. Auch Eusebius und Hieronymus

[1]) Mommert, Aenon und Bethania, S. 76f.

verweisen nicht, wie Mommert will, auf seine Annahme, sondern auf das westlich vom Jordan gelegene Skythopolis. Eine andere Instanz machten gegen Mommerts Resultate Schürer und Zahn geltend.[1]) Diese verneinen einmal entschieden die Richtigkeit der Annahme, die Stadt Skythopolis liege östlich vom Jordan in Peräa, ferner die Beweisführung, daß durch die Lage der Geburtsstadt des Elias, Thesbe, die Taufstelle des Johannes, wie sie im vierten Jahrhundert gezeigt wurde, als östlich vom Jordan gelegen bestimmt werde. Der Pilgerbericht der Silvia, auf den sich Mommert besonders stützt, entscheidet diese Frage nicht. Der Hauptzeuge gegen Mommert ist aber gerade die von ihm ins Treffen geführte Mosaikkarte von Madeba; denn dort findet sich zwar ein Aenon östlich vom Jordan, aber ganz im Süden bei Jericho, ein anderes, aber doch westlich vom Jordan in Samaria, an der Stelle, wo es nach Eusebius zu suchen ist, und zwar mit der Bezeichnung: Αἰνὼν ἡ ἐγγὺς τοῦ Σαλί(μ). Der Ansicht des sonst verdienten katholischen Palästinaforschers kann man aus diesen Gründen leider nicht beipflichten.

Sehen wir uns ganz kurz nach etwaigen Zeugen der Tradition um. In der erhaltenen Literatur begegnet uns zuerst Eusebius, der in seiner Topographie[2]) schreibt: »Ainon nahe bei Salim, wo Johannes taufte, wie im Evangelium nach Johannes (geschrieben steht). Und es wird der Ort noch jetzt gezeigt acht römische Meilen südlich von Skythopolis nahe bei Salim und dem Jordan.« An einer anderen Stelle[3]) bemerkt er zu dem Salem bei Sichem (Gen. 14, 18), es gebe noch ein anderes Dorf dieses Namens westlich von Jerusalem und ein drittes in der Ebene von Skythopolis, acht römische Meilen von dieser

[1]) Theologische Literatur-Zeitung, XXVIII, 1903, Nr. 10, S. 296ff.; Zahn, Neue kirchliche Zeitschrift, XVIII, 8. Heft, S. 599f.

[2]) Eusebius, Onomastikon (ed. Lagarde²), 229, 88. Vgl. S. Hier., De situ etc., Onomastikon, 99, 88.

[3]) Das Nähere darüber bei Zahn, Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes, II. Neue kirchliche Zeitschrift, XVIII, 593ff.

Stadt, dessen Name Salumias sei. Jenes, das bei Sichem lag, hält er am ehesten für das Salem des Melchisedek, Hieronymus dagegen stellt es dem Salem bei Skythopolis gleich. — Epiphanius[1]) richtet sich nach Eusebius und bemerkt, es gebe auch bei Choba in der Nähe von Damaskus ein Salem.

Von dem angeblichen Salem des Melchisedek schreibt ausführlich die Pilgerin Silvia von Aquitanien (zirka 380).[2]) Ihr wurde in nächster Nähe vom Dorfe Sedima, welches durch verderbte Aussprache aus Salem so genannt worden sei, ein Obstgarten mit reicher Quelle und einer Art Bassin gezeigt, von wo ein ansehnlicher Bach abfloß. Dieser Ort wurde griechisch der Garten des hl. Johannes (κῆπος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου) genannt, und in der Quelle wurden seit langer Zeit in der Osternacht die Ortsinsassen getauft. Es hatte sich also mit diesem Orte eine ähnliche Feier verknüpft wie mit der Taufstätte am unteren Jordan.

Gegen dieses Salem als den Taufort des Vorläufers steht hauptsächlich die Tatsache, daß es viel zu nahe am Jordan liegt; wäre Johannes dort gewesen, so hätte er ja wie früher im Flusse selbst taufen können. Dann ist auch die Entfernung der Taufstätte vom Dorfe Sedima viel zu gering (200 Schritt), und endlich gab es bei diesem Salem gar keine Ortschaft des Namens Ainon. Der Garten wurde wohl erst infolge der nach diesem Salem verlegten Tradition so genannt. Wie Zahn nachweist, ist aber auch der Name Salem selbst für diesen Platz sehr schwach bezeugt und schon im 4. Jahrhundert bei denselben Schriftstellern so schwankend (Salim, Salem, Salumias, Sedima), daß die ganze Lokaltradition als sehr wenig vertrauenerweckend erscheint.[3])

Auch der Pilger Antonin von Piacenza erwähnt einen vom Jordan zwei römische Meilen entfernten Ort,

---

[1]) Haer. 30, 5; 55, 2; Zahn, a. a. O. S. 596. [2]) Nach Férotin wahrscheinlich richtiger Etheria (Geyer, Archiv für lateinische Lexikographie, XV, S. 233 ff.; Zahn, a. a. O. S. 596); Geyer, Itinera Hieros., p. 57 sqq. [3]) Vgl. Zahn, S. 601 ff.

wo Johannes getauft haben soll.[1]) An jener Stelle ist gerade der Text nicht ganz sicher, der für die Orientierung maßgebend wäre.[2]) Aber jedenfalls beziehen sich seine Worte auf einen Punkt jenseits des Jordan, aber ganz südlich, nahe an dessen Einmündung ins Tote Meer. Denn unmittelbar darauf wird der Platz erwähnt, wo Elias von den Raben genährt wurde, sowie die heißen Mosesquellen und die Jordanmündung. Jene Quellen lagen nach Theodosius bei Livias.[3]) Wir haben also eine noch jüngere Tradition als die des Eusebius vor uns, förmlich einen Beweis, wie man nach beiden Orten suchte.

Die Mosaikkarte von Madeba weist zwei Örtlichkeiten unseres Namens auf, eine nördliche und dieselbe wie bei Antonin. Erstere lautet: Ainon nahe von Salem (Σαλήμ), dicht am Jordan und nördlich vom Grenzort von Judäa, Koreai. Es ist wohl derselbe Ort wie das Salem der Silvia und des Eusebius. Er lag demnach nach den übereinstimmenden Berichten dieser drei Zeugen dicht an der Straße von Jericho nach Skythopolis, wo diese das Wadi Fâra überschreitet und nahe dem Jordan auf den westlichen Höhen sich hinzieht. Die andere Ortsangabe ist ebenso sicher zu verwerfen wie bei Antonin wegen Joh. 3, 26.[4])

Nach der Tradition könnte am ehesten noch einen schwachen Anspruch auf Glaubwürdigkeit jenes Salim des Eusebius machen, wie man es auch bisher meistens dafür ansah. Indes die Gründe gegen das Salim des Melchisedek sind zu gewichtig, als daß man dieses noch weiter aufrechterhalten könnte. Man glaubte freilich bisher, jene Taufstätte in Galiläa suchen zu sollen, weil Johannes in deren Nähe (von den Soldaten des Herodes) gefangen genommen

---

[1]) Geyer, l. c. p. 165, 18 sqq.; zweite Rezension, 199, 18 sqq.

[2]) Nach Gildemeister (Z. D. P. V., 1885, S. 100 f.) nicht Salmiada, sondern Liviada; nach Mommert, a. a. O. 68 f., Salmias.

[3]) Geyer, l. c. p. 145, 16 sqq.

[4]) Vergleiche die Darstellung Zahns, a. a. O. S. 599, 603 f., der wir (gegen Mommert) hier folgen.

wurde. Doch hören wir, was eine im Bibelfach nicht zu übersehende Autorität, der Gelehrte Zahn, jüngstens dazu bemerkt[1]): Gegen die Lage in Galiläa stehen gewichtige Bedenken: 1. Hätte Johannes auch nur kurze Zeit in Galiläa gewirkt, so konnte Jesus zur Zeit seiner Gefangennahme nicht so, wie Mt. 11, 7; Lk. 7, 24 (»Was seid ihr in die Wüste hinausgegangen, zu sehen ...«) berichtet wird, zu den Galiläern reden. 2. Mögen einzelne Samariter, wofür es nicht ganz an Spuren der Tradition fehlt, ebenso wie zahlreiche Galiläer zu der anfänglichen Taufstätte des Johannes gegangen sein, so ist es doch ebenso unwahrscheinlich wie unbezeugt, daß der Vorläufer eine Zeitlang im Gebiete der Samariter getauft und gepredigt habe. 3. Das Gleiche gilt von dem zur Dekapolis gehörigen, überwiegend von Heiden bewohnten Gebiet von Skythopolis, dem alten Beth-schʿan, heute Beisan oder Bêsan. 4. Es bleibt also nur Judäa übrig. Nur damit verträgt sich auch die Erzählung Joh. 3, 22 bis 4, 2. Nachdem gesagt ist, Jesus habe in der judäischen Landschaft seine Tauftätigkeit ausgeübt, würde der Evangelist nach seiner konstanten Darstellungsweise sicher nicht unterlassen haben, zu bemerken, daß die damalige Taufstätte des Johannes in einem anderen Landesteile lag, wenn es sich so verhielt, statt daß er Ainon nach einer seinen Lesern sicherlich unbekannten Ortschaft Salim geographisch näher bestimmt. Die Disputation der Schüler des Johannes mit einem Ἰουδαῖος und die folgenden Erörterungen sind nicht veranlaßt durch Nachrichten über Erfolge Jesu in Judäa, die in einen entlegenen Landesteil gedrungen waren, sondern durch das örtliche wie zeitliche Nebeneinander der äußerlich ganz gleichen Tätigkeit beider Männer — der Evangelist, der nie einen einzelnen, außerhalb des Jüngerkreises Jesu oder des Johannes stehenden Juden Ἰουδαῖος nennt, kann darunter nur einen Einwohner von Judäa verstehen.

---

[1]) A. a. O. S. 594 ff.

Man muß gestehen, diese Gründe haben sehr viel für sich. Wir möchten hier dazu nur noch bemerken, sie stimmen auch sehr gut zu den Ereignissen der Gefangennahme des Täufers: 1. Jesus verläßt auf die Kunde von derselben, die in Verbindung mit den Machinationen der Pharisäer steht, Judäa und geht nach Galiläa; dieser Weggang ist bei weitem nicht so motiviert, ja rätselhaft, wenn Johannes eben in Galiläa festgenommen wurde. 2. Johannes wird nach Machärus gebracht; warum nicht in eine der galiläischen Burgen des Herodes? Von Judäa aus ist das sehr leicht erklärlich. Über das Nähere sprechen wir später.

Man wird daher wohl nicht umhin können, im alten oder neuen Palästina, westlich vom Jordan, womöglich in Judäa, einen Ort dieses Namens zu suchen, welcher die an ihn gestellten Bedingungen erfüllen kann. Auch hierfür wurden verschiedene Ansichten geltend gemacht. Ein samaritisches Dorf Salem bei Sichem kann es nicht sein wegen der Wasserarmut, ebensowenig das Dörfchen Selmeh oder Salameh östlich von Joppe oder das Wadi-es-Salam, ein tiefes Seitental des Wadi Fâra.[1]) Am meisten Wahrscheinlichkeit dürfte noch den neuesten Forschungen zufolge die Umgebung von Hebron haben, wohin die Jos. 15, 32 genannten Orte Schilchim (Salim?), Ain (Ainon?) und Rimmon zu verweisen scheinen. Den ersten Ort hat man bisher noch nicht wiederfinden können; aber Eusebius bemerkt zu obiger Stelle, es gebe noch zu seiner Zeit ein Dorf Bethanin, zwei römische Meilen von der Terebinthe, vier römische Meilen von Hebron. Diese Distanz entspricht ziemlich genau der Lage der Ruinen von Beit-Ainun nordöstlich von Hebron. Es ist also trotz mancher noch bestehender Schwierigkeiten[2]) nicht so unwahrscheinlich, daß dort oder wenigstens in dieser Gegend die spätere Taufstätte des Johannes zu suchen ist.[3]) Von

---

[1]) Vergleiche näherhin die Ausführungen Zahns, a. a. O. S. 604 ff.

[2]) Vgl. Zahn, S. 607.

[3]) Zahn (S. 607 f.) ist geneigt, mit Robinson die Taufstelle eher nach Rimmon, heute Rum-er-Ramamin, zirka 28 *km* südlich von

einer völligen Klarheit und Gewißheit kann freilich auch hierin noch nicht die Rede sein, man muß diese vorderhand noch eingehenderen Forschungen überlassen.

Dieses möge zur Orientierung über die Ortslage der zweiten Taufstätte genügen. Nun zur Frage: Welche Bedeutung hat diese Verlegung des Taufortes und der Wirksamkeit des Johannes? — Warum der Täufer auch nach der Offenbarung Jesu noch eine Zeitlang neben diesem lehrte und taufte, haben wir schon beantwortet: Es lag so im Plane der Vorsehung, daß überhaupt der Übergang von der alttestamentlichen zur neutestamentlichen Heilsordnung ganz allmählich erfolge. Und dann war es so auch für die Würde des Täufers geziemend, daß er nicht urplötzlich verschwinden mußte, wie er ja auch nach dem Auftreten Jesu, der anfangs ganz in seiner Weise vorging, noch auf ihn vorbereiten und für ihn Zeugnis ablegen konnte. Aber daß dieses ein Beweis sein sollte, daß der Täufer unfähig war, den hohen Geist des Herrn ganz zu erfassen, oder daß beide Männer schon am Jordan von der Verschiedenheit der Anschauungen durchdrungen waren, diese Offenbarungen überlassen wir getrost der ungläubigen und »kritischen« Schriftweisheit.[1])

Dadurch war aber an sich noch keine Änderung des Aufenthaltes bedingt. Denn Jesus hatte mit seinen Jüngern auf dem flachen oder vielmehr gebirgigen Lande Juda genug Terrain für sein Wirken, ohne daß dem Täufer sozusagen Konkurrenz gemacht werden mußte. Die Verlegung der Taufstätte des Johannes muß also einen anderen

---

Hebron zu verlegen, und bringt dazu die Anschauung von Jutta als angeblichen Geburtsort des Täufers in Beziehung. Dagegen scheint doch die zu südliche Lage (im Edomitergebiet!) zu sprechen. — Cheyne-Black, Encyclop., II, 2498 sq., macht den Vorschlag, beide Namen in »Ain bei Jerusalem« zu verbessern, da dieses Ainon wahrscheinlich mit Ain-Karim identisch sei. Damit würde man denn doch dem Evangelisten ein großes Unrecht antun, oder man muß ohne allen Grund eine Textkorruption annehmen.

[1]) Vgl. z. B. Köhler, a. a. O. S. 22 (nach Renan und Hase); Köster, Die Propheten des A. u. N. T.; Hase, Leben Jesu etc.

Grund haben. Worin dieser bestand, wissen wir nicht ganz sicher. Wenn wir aber bedenken, wie unsanft Johannes die Pharisäer und Sadduzäer in seiner Bußpredigt behandelt, wie gemessen er sich selbst gegenüber der offiziellen Gesandtschaft der jüdischen Hierarchie benommen hatte, so ist es nicht unbegründet, als äußere Veranlassung des Aufgebens der ersten Taufstätte hauptsächlich das feindselige Verhalten der Pharisäer und ein durch sie veranlaßtes Einschreiten des Synedriums in Jerusalem zu vermuten. Wie es sich äußerte, ob nur in Drohungen oder selbst in Gewaltmaßregeln, indem der Täufer durch beorderte Polizeiorgane zum Verlassen der Jordanfurten aufgefordert wurde, ist uns nicht überliefert. Vielleicht entsprach es überhaupt dem Zartsinn und der Rücksichtnahme des Evangelisten Johannes gegen seinen Meister mehr, dieses Zeichen pharisäischen Hasses gegen den Täufer gar nicht zu erwähnen. Aber Johannes erkannte wohl darin den Willen Gottes (Joh. 3, 30) und verließ die belebte Verkehrsstraße am Jordan, um sich an einen stilleren Ort zurückzuziehen.

Das war nun in der Tat ein Rückzug und das erste deutliche Zeichen des Abnehmens seiner Größe. Johannes hielt sich nun, abseits von der großen Wasserader Palästinas, in einem vielleicht recht abgelegenen Wadi auf. Die Folge mußte naturgemäß das Nachlassen des Zuströmens der Massen sein. Es kamen weniger und weniger Leute zu ihm, es war bald nur der Schatten und das Echo der früheren großen Bewegung. Wer kannte auch im weiten Lande den stillen Winkel von Aenon, den man jetzt noch nicht sicher wiedergefunden hat? Und wir begreifen auch da den Mißmut der treuen Jünger, die den Täufer in der Mittagssonne seines Wirkens zu sehen gewohnt waren.

Und dazu kam noch eine andere, mehr innere Ursache für sein Abnehmen, die in seiner Tätigkeit selbst lag. Wir fassen hier überhaupt den Erfolg des Wirkens des Vorläufers nochmals zusammen. Was

war es für ein Aufsehen und eine mächtige Bewegung zu diesem ungewöhnlichen Manne in eine Wüste und zum Jordan, als er auftrat! Johannes war die brennende und scheinende Leuchte (Joh. 5, 35). Es war nicht zu verwundern, daß dieser großartigen Erscheinung und Wirksamkeit des Täufers, in welchem Elias wiedergekommen zu sein schien, ein beispielloser Erfolg entsprach. »Da ging zu ihm Jerusalem und ganz Judäa und die ganze Gegend um den Jordan hinaus, und sie ließen sich von ihm taufen im Jordan, ihre Sünden bekennend« (Mt. 3, 5. 6). Von Judäa und Galiläa, von West und Ost, Nord und Süd kam das Volk: hoch und niedrig, alle Stände, sogar heidnische Soldaten, Zöllner und verlorene Dirnen, um seinem Worte zu lauschen und sich zur Betätigung und Bestätigung ihrer Bußgesinnung von ihm in die Fluten des heiligen Flusses tauchen zu lassen. Diese Volksbewegung war seit den Tagen der Propheten noch nicht dagewesen. Sie bezeichnete, wie man beim zweiten Evangelisten auch symbolisch erklären könnte: den Anfang des Evangeliums.

Was die Menge so zu ihm zog, das war auch der wohltuende Gegensatz zur Sittenlehre der Pharisäer und Gesetzeslehrer. Denn mit dem Kampfe um das Himmelreich eröffnete der Täufer zugleich den Kampf gegen den heuchlerischen und verderbten Pharisäismus und den völlig entarteten Sadduzäismus.[1]) Er verlangte Änderung der inneren Gesinnung, er legte nicht ausschließlich auf die äußere gesetzliche Reinigkeit, sondern auf die Reinheit der Seele das Hauptgewicht, er forderte Herstellung eines geordneten Verhältnisses gegen Gott und den Nächsten, er war eine Leuchte für ihr Leben. Die Lehre der Pharisäer war eine Last, die sie anderen aufbürdeten, während sie selbst nicht mit dem Finger daran rührten (Mt. 23, 4). Alles, was Jesus Christus selbst ihnen vorhielt, ihre Verdrehung und Mißachtung der sittlichen Pflichten, der Gelübde (Mt. 5, 33), des Schwures (Mt. 23, 18), der

---

[1]) Vgl. Friedländer, Die religiösen Bewegungen etc., S. 99 ff.

Ehe (Mt. 18, 3), des vierten Gebotes (Mt. 15, 4—6) u. a.[1]) gehört hierher.

Mit welch freudiger Genugtuung mochte ihm das Volk zugehört haben, wie er da gegen die Frivolitäten der Großen und der hohen Herren des Volkes, der Sadduzäer, und dieser mit stetem Heiligenschein umgebenen Männer, der Chaberim, gegen die niemand sich etwas zu sagen getraute, die in aller Frömmigkeit so maßgebend sein wollten, die Schärfe seines Wortes wandte! Wie freute sich da das schlichte Volk, der ʿAm-haarez, daß jene auch einmal ihren Teil zu hören bekamen! Und diese strenge Bußpredigt! Wahrhaftig, das war ein Prophet, vielleicht gar der Messias selbst!

Doch wie war es auf die Dauer mit diesen Erfolgen bestellt? Die ersten, an denen sein Wort vergeblich war, waren eben diese Pharisäer und Sadduzäer. Diese hatte der Täufer auch zu tödlich in ihrer Empfindlichkeit getroffen und verletzt, als daß sie sich seiner Taufe hätten unterziehen können. Wohin wäre auch ihre Würde, ihr Ansehen vor dem Volke gekommen? Nein, mit diesem närrischen Fanatiker konnten und durften sie nichts mehr zu tun haben! Warum hatte Johannes sie aber auch so behandelt? — Er sah ihre Halsstarrigkeit voraus. Auch bei freundlicher Behandlung hätten sie sich nicht zu einem »mea culpa« und zur Taufe erniedrigt.

Die niederen Volksschichten freilich, die Johannes so milde behandelte, gewann er leicht zu Buße und Lebensbesserung, wie wir gesehen (vgl. Lk. 3, 10—14). Der Evangelist Matthäus, der uns die merkwürdige Tatsache berichtet, daß sogar Buhlerinnen mit den Zöllnern Johannes den Täufer hörten, berichtet uns allein von allen, wie der Heiland selbst gegen Schluß seiner öffentlichen Tätigkeit diesen Unterschied im Verhalten beider Klassen des Volkes gegenüber der Predigt des Johannes hervorhob, um eben den Pharisäern ihre Ver-

[1]) Vgl. Einleitung, S. 9 ff.

stocktheit und ihren Hochmut recht vor Augen zu rücken. Er tat es in der Parabel von den zwei Söhnen, den ungleichen Brüdern (Mt. 21, 28—32).

Die Veranlassung dazu hatte ihre Frage gegeben, welche Befugnis er zu seinem Auftreten habe, sowie des Heilandes Gegenfrage, woher Johannes die seinige gehabt (Mt. 21, 23 ff.). Als sie, um sich nicht bloßzustellen, antworteten, sie wüßten es nicht (21, 27), erzählte Jesus, gleichfalls ihnen die Antwort auf ihre Frage vorenthaltend, jene Parabel: »Ein Mensch hatte zwei Kinder. Er trat zum ersten und sagte: Sohn, geh heute in meinen Weinberg. Er gab aber zur Antwort: Ich mag nicht. Danach tat's ihm leid, und er ging hin. Er trat dann zum zweiten und sagte ebenso. Dieser aber gab zur Antwort: Ja, Herr, und ging nicht hin. Wer von beiden hat den Willen des Vaters getan? Sie sagten: »Der Erste.« Es sagte ihnen Jesus: »Wahrlich, ich sage euch, die Zöllner und Buhlerinnen kommen vor euch ins Reich Gottes. Denn es kam Johannes zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit, und ihr glaubtet ihm nicht, die Zöllner und Buhlerinnen aber glaubten ihm; ihr jedoch sahet es und wurdet trotzdem auch nachher nicht reuigen Sinnes, um ihm zu glauben.«

Durch diese Parabel wollte der Heiland seinen Gegnern in den zwei Söhnen ein Bild der beiden Klassen des Judenvolkes vorführen, wie sie sich gegenüber der besonders durch Johannes eindringlich an sie ergangenen Aufforderung Gottes, ihr Heil zu wirken, verhalten: Auf der einen Seite die Häupter des Volkes, die sich in ihrer Selbstgerechtigkeit gefallen und sich ihrer Heiligkeit rühmen; auf der anderen Seite die, welche diese als öffentliche Sünder und Abschaum des Volkes kaum eines Blickes würdigen, die Zöllner und Buhlerinnen. Ihr eigenes Bild müssen sie im zweiten, unehrlichen und unaufrichtigen Sohne erkennen, der zwar sagt: Ja, Herr, aber den Willen des Vaters doch nicht tut. Der erste Sohn ist dagegen ein Bild der bußfertigen Sünder, die zwar zuerst trotzig

sprachen: Ich mag nicht dienen (Jer. 2, 20, vgl. Job. 21, 14), aber dann reumütig umkehrten und würdige Früchte der Buße brachten. Levi und Zachäus, das samaritanische Weib und die öffentliche Sünderin, deren Bekehrung Lukas berichtet (Lk. 7, 37—50), sind Beispiele davon.

Die Veranlassung nun, bei der sich dieses Verhalten beider Klassen in Israel zuerst und am klarsten zeigte, war eben die Bußpredigt des Johannes, über deren Bedeutung die Häupter des Volkes hätten Aufschluß geben sollen. Johannes kam zu ihnen auf dem Wege der Gerechtigkeit, indem er selbst durch sein Beispiel wahre Gerechtigkeit übte und durch sein Wort das Volk dazu anleitete. Die Vorsteher des Volkes sandten zwar eine Deputation an ihn, aber nur, um ihm einen Vorhalt wegen seines unbefugten Auftretens zu machen (Joh. 1, 19 ff.). Aber seine Worte zu glauben und seiner Mahnung zur Buße zu folgen, lag ihnen fern, während die verachteten Zöllner und Sünder ihm glaubten und sich bekehrten; ja selbst auf das gute Beispiel vieler im Volke hin (vgl. Lk. 7, 29) waren die halsstarrigen Pharisäer und Sadduzäer nicht zur Erkenntnis und Umkehr zu bewegen. So kommen in der Tat die verachteten Sünder den Ersten im Volke voran ins Himmelreich.[1])

Das war also der Erfolg in einer Richtung. Wenn er kein vollständiger, durchschlagender war, so lag die Schuld an dem verstockten Sinn der gottentfremdeten vornehmen Klassen und war so vorauszusehen. Aber noch in anderer Weise mußte der Täufer den Wandel der Verhältnisse wahrnehmen, der ihn schmerzlich berühren mußte, nicht seinetwegen, sondern um des Volkes willen.

Das Evangelium sagt uns zwar bei der Schilderung der Tätigkeit des Vorläufers selbst nichts davon. Aber der Heiland deutet dies an, wenn er, da er sich auf das Zeugnis des Johannes für ihn beruft, von ihm sagt (Joh. 5, 35): »Jener war eine brennende und scheinende Leuchte. Ihr aber wolltet euch auf eine Weile[2]) an

---

[1]) Fonck, Parabeln des Herrn, S. 330 ff. [2]) Πρὸς ὥραν.

seinem Lichte erfreuen.« Johannes war nicht das Licht, sondern daß er Zeugnis gebe von dem Lichte (Joh. 1, 8); er sollte und wollte die Juden zum Lichte Jesus, zum Glauben an ihn und zum Heile führen.[1]) Sein prophetenmäßiges Auftreten, seine Erscheinung, Lehre und Predigt, die so großes Aufsehen erregte, und besonders seine Lehre vom bald erscheinenden Messias erfreute die Juden sehr, alles eilte zu ihm und lauschte seinen Worten.[2]) Aber wie lange? »Ihr wolltet euch auf eine Stunde an diesem Lichte erfreuen.« Mehr sagt der Heiland hier nicht. Die Ergänzung liegt indessen nahe: Dann wurdet ihr seiner Predigt und Lehre überdrüssig; ihr bekamet es satt, immer wieder die strengen Mahnungen zu Buße und Lebensbesserung zu hören, und wandtet euch schließlich von ihm ab.

Diese Rüge des Heilandes dürfen wir natürlich nicht allgemein fassen. Dadurch würde ja auch schließlich in Frage gestellt, ob Johannes überhaupt seinen Zweck erreicht habe, dem Messias ein wohlvorbereitetes Volk zu schaffen. Aber der Heiland sagt das auch nicht denen, die sich von Johannes zur Sinnesänderung bewegen ließen, sondern hauptsächlich zur leichtsinnigen Menge derer, die nur aus Neugierde kamen und denen an ihrem Heile nichts lag. Jene, die zu Johannes ein aufrichtiges Streben nach Gerechtigkeit mitbrachten, wurden von ihm wirklich für Christus vorbereitet und gewonnen. Denn

---

[1]) Der reale Hintergrund zu diesem Bilde ist wohl in dem Brauche zu suchen, daß am Abend vor größeren Festtagen (besonders den Enkänien!) im Tempel, und zwar im Vorhofe der Frauen auf vier 50 Ellen hohen vergoldeten Stangen große Lampen aufgesteckt und angezündet wurden (Gemara hier., Sukka, f. 55, 2). Die Männer führten dazu, mit Fackeln in der Hand, Tänze auf, während die Frauen zuschauten; die Leviten aber standen dabei im inneren Vorhofe und sangen Psalmen und spielten auf Instrumenten dazu. Ähnlich war es mit dem nachexilischen täglichen Wasserholen aus der Quelle Siloë (Is. c. 12, vgl. Joh. 7, 37). Vgl. Kortleitner, Bibl. Arch., S. 100 f., vgl. 169.

[2]) Über die verschiedenen Erklärungen sieh Pölzl, Komm. z. Joh., 147 f.

er verwies sie ja direkt auf den Kommenden und den Spender der Geistestaufe. Der Evangelist berichtet darüber ausdrücklich (Joh. 10, 40ff.): Als Jesus vor dem letzten Osterfeste auf einige Tage nach Bethanien ging, wo Johannes zuerst getauft hatte, kamen viele zu ihm und sagten: Johannes hat keine Wunder gewirkt, aber alles, was Johannes von diesem gesagt, ist wahr. Und viele glaubten an ihn. So war Johannes wirklich ein Führer zu Christus.[1])

Aber wenn man nun von diesen absieht, wie setzten sich denn sonst außer diesen die Zuhörer des Täufers zusammen? Es war nicht zu verwundern, daß das Aufsehen, das die Predigt des Johannes hervorrief, auch viele Neugierige und solche, die eben nichts Besseres zu tun hatten, die sich von Eitelkeit und Unterhaltungslust treiben ließen, anlockte. Diese wollten sich eben nur den merkwürdigen Mann anschauen, sehen, wie er rede, wer zu ihm komme, wie er predige u. a. Diesen machte es Vergnügen, zu hören, wie Johannes tadelte und Strafpredigten hielt, schonungslos das Laster geißelte und hoch und niedrig ungeschminkt die Wahrheit sagte. Wandten sie die Lehren des Täufers auch nicht auf sich an, so freuten sie sich doch über einen so berühmten Mann, den gehört zu haben sie sich selbst dann rühmen konnten.[2])

Der Herr gebraucht aber noch ein anderes Wort, welches das Verhalten der Juden gegen Johannes und ihn selbst charakterisiert. Nachdem Jesus die Gesandtschaft des Johannes abgefertigt und seinen Vorläufer den größten der Weibergeborenen und einen zweiten Elias genannt hatte, da sprach er im Hinblick auf die Aufnahme, die Johannes bei vielen gefunden, und wie auch er sie fand (Mt. 11, 16ff.; vgl. Lk. 7, 31ff.): Wem soll ich dieses Geschlecht vergleichen? Ähnlich ist es den Knaben, die auf dem Markte sitzen: sie rufen ihren Gespielen zu und sagen: Wir haben euch gepfiffen, und ihr habt nicht

[1]) Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24).

[2]) Vgl. Mack, Tübing. Qu.-Sch., 1838, S. 272.

getanzt, wir haben Klagelieder gesungen, und ihr habt nicht geweint. Denn Johannes ist gekommen, er aß und trank nicht, und sie sagen, er hat den Teufel. Der Menschensohn ist gekommen, er ißt und trinkt, und sie sagen: Dieser Mensch ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder. Aber die Weisheit wird von ihren Kindern gerechtfertigt. Ähnlich sagt der Heiland Mt. 17, 12: Ich sage euch, Elias ist schon gekommen, und sie haben ihn nicht erkannt, sondern mit ihm gemacht, was sie wollten.

Damit rügt Jesus zunächst den flatterhaften Leichtsinn und den launenhaften Eigensinn der Juden, denen jede ernste Bußgesinnung mangelte. Er vergleicht sie mit zwei Abteilungen spielender Kinder, von denen die eine es der anderen niemals recht machen kann, weil jede in kindischer Willkür etwas anderes will. Auch Johannes machte es ihnen bald nicht recht. Eine Weile gefiel ihnen der ernste, prophetenmäßige Ton seiner Predigt. Aber bald wurden sie dessen überdrüssig, und zwar nicht bloß die Pharisäer, sondern, wie der Heiland mit dem Ausdruck »Geschlecht« anzeigt, mehr weniger die Volksmenge selbst. Johannes hätte nicht immer wieder dasselbe sagen, sondern Neues vorbringen, er hätte sich mehr zu ihnen herablassen, auch manchmal spotten und scherzen sollen. Besonders stoßen sie sich an seiner strengen Lebensweise; er hätte wie andere Menschenkinder mit ihnen essen, trinken und fröhlich sein sollen: wie die Kinder rufen: Wir blasen dir die Flöte, tanze doch, wollten sie es auch von ihm haben. Aber der ernste Mann lachte nicht, scherzte nicht, tat sich nicht gütlich wie andere, er tanzte nicht nach ihren Pfeifen. Das langweilte sie, verdroß und stimmte sie gegen Johannes.[1])

[1]) Mack, a. a. O. S. 273. — Z. n.-t. W., II, S. 346 (Klein) weist auf eine Parallele im Spruch Sanhedrin 103a hin: »Man weint vor dem Herrn, und er merkt es nicht, man lacht vor dem Herrn, und er merkt es nicht; wehe dem Herrn, der nicht versteht, was gut oder böse ist.« — Danach habe Jesus auf »dieses Geschlecht« Jer. 49, 7[b]

Ein anderer Faktor, daß nach und nach die Begeisterung für den Propheten nicht nur der Gleichgültigkeit, sondern sogar der Unzufriedenheit und dem Widerwillen gegen ihn Platz machte, war gewiß auch das durch die Bußpredigt selbst in solchen Leuten aufgerüttelte Gewissen. Unwillkürlich mußte sich durch die Anklagen, durch die Predigt des Johannes von Axt und Tenne, Weizen und Spreu, Gericht und Strafe in ihnen das Gewissen regen, das sie zur Umkehr und Einkehr in sich selbst mahnte. Aber da der böse Wille bei ihnen stärker war als der gute, so suchten sie schließlich ihr Gewissen im Zweifel an die göttliche Sendung des Johannes zu betäuben. Der letzte innere Grund des leichtfertigen Verhaltens der Juden gegen Johannes war ihre innere Entfremdung von der göttlichen Weisheit: Mt. 11, 19[b] (Pölzl).

Wer weiß, ob Johannes überhaupt ein Lehrer der Wahrheit, ein gottgesandter Prophet ist? Wie, wenn er das nur aus eitler Ruhmsucht und Scheinheiligkeit täte? Ja, dann brauchte man sich wohl nicht an ihn zu kehren! Und ob nicht auch seine Lebensweise dafür spricht? Er ißt und trinkt nicht wie die gewöhnlichen Menschen, sondern nährt sich nur von Heuschrecken und Honig. Aber wozu hat Gott denn Speise und Trank geschaffen? Er verschmäht es, mit Gottesgabe sein Herz zu stärken; das ist gegen den heiligen Sänger. Er trinkt keinen Wein, den Gott doch wachsen läßt, daß er des Menschen Herz erfreue! (Ps. 103, 14. 15: Mack.) — Wenn aber Johannes so wider die Natur lebt, so kann es nicht mit rechten Dingen bei ihm zugehen; was anderes muß die Ursache sein, als daß er einen Dämon hat?

Wenn solche Trugschlüsse auch nicht die gewöhnliche Menge machte, die beleidigten Pharisäer und noch mehr die hochmütigen und epikuräischen Sadduzäer taten es gewiß. Und sie werden auch nicht verfehlt haben, dieses Urteil unter das Volk zu streuen, so daß schließlich wohl

angewendet: Geschwunden ist der Rat von den Kindern (so Targum Jonath.), verdorben die Weisheit.

gar manche Leute es ihnen gedankenlos nachsagten: Er ißt und trinkt nicht, er hat einen Dämon (Mt. 11, 18; Lk. 7, 33). Es konnte so eine wenigstens zeitweilige gewisse Entfremdung von Johannes nicht ausbleiben. So erfüllte sich sein Wort: Ich muß abnehmen. Und als ihn schließlich der Vierfürst Herodes Antipas, aufgebracht durch die Strafreden des Täufers gegen ihn und Herodias, gefangensetzen ließ — wo waren die Scharen, die ehedem voll Begeisterung zu ihm geeilt und an seinem Munde gehangen waren? Keine Stimme erhob sich, keine Hand, kein Arm und Fuß regte sich, ihn zu verteidigen, seine Freiheit zu schützen; man hinderte nicht einmal den wahrscheinlichen Verrat der Pharisäer! Nur wenige treue Schüler waren mutig genug, ihm bis zur Kerkertür zu folgen und in seiner Nähe zu bleiben. So verschwand der Stern, der ehedem so hell geleuchtet, jetzt verbleichend in der Finsternis. — »Ich muß abnehmen!«

Wie sattsam mußte also auch Johannes den Wandel der Welt- und der Volksgunst erfahren! War er, dem zuerst das Volk zujubelte: Ein großer Prophet! und von dem man nicht einmal ein Jahr später munkelte: Er hat einen Dämon! — war er nicht auch in dieser Beziehung ein Vorläufer seines Herrn, dem am Palmtage ein Hosanna, am Karfreitag ein: Fort mit ihm! Kreuzige ihn! — entgegenschallte? Nur das hatte Johannes voraus, daß er nur von seinen Feinden, den Pharisäern, während der Heiland, getreu der Weissagung der Schrift, vom eigenen Jünger verraten wurde.

Aber auch im Abnehmen, im Niedergange seines äußeren Ruhmes ist Johannes der große Held. Seine Größe ist fest verankert in seiner Demut. Unentwegt setzt er seine Tätigkeit fort. Als ihm der Aufenthalt am Jordan unmöglich gemacht ist, zieht er an einen stilleren, entlegeneren Ort. Aber er hört nicht auf, Recht und Gerechtigkeit zu predigen, das Laster zu geißeln und zum Guten anzueifern. Er ist nicht wie ein Rohr, das sich vor dem ungünstigen Winde der Volksmißgunst beugt. Er

bleibt nach wie vor der strenge Bußprediger, ja er zeigt seine Furchtlosigkeit jetzt noch viel mehr: als der Ehebruch des Tetrarchen die Gemüter empört, tritt er offen und scharf gegen dieses Ärgernis auf. Da hätte doch wohl mancher Beherzte geschwiegen, zumal wenn er gewußt, daß die Pharisäer alles aufboten, des lästigen Mahners mit List und Tücke los zu werden. Johannes gleicht auch in der Furchtlosigkeit seinem Vorbilde unter den Propheten, dem Elias.

Und während die Jünger ob des Wandels der Dinge mißmutig, scheelsüchtig und verzagt werden, klagt und trauert Johannes nicht. Im Gegenteil; er freut sich, daß sein Herr die Braut gefunden, und neidlos und selbstlos, treu und ergeben legt er Amt und Kraft in die Hand dessen zurück, der sie ihm übertragen. Im Befehl des Vierfürsten, ihn zu verhaften, erkennt er die Ansage seiner Feierstunde von seiten Gottes und wiederholt das Wort: Er muß wachsen, ich muß abnehmen. Zwar hörte er jenen Ausspruch des Heilandes (Mt. 11, 19): »Die Weisheit wird von ihren Kindern gerechtfertigt« — jenes rechtfertigende und tröstende Wort Christi, nicht mehr; aber dieser und reicher himmlischer Trost blieb ihm vorbehalten für das Himmelslicht nach der Kerkernacht.

4. Kapitel. Einkerkerung und Gefangenschaft des Täufers.

(Lk. 3, 19; Mk. 1, 14; 6, 17ff.; Mt. 4, 12; 14, 3—5.)

Einen besonderen Befehl, sein Amt niederzulegen, hatte der Vorläufer nach der Taufe Jesu von Gott nicht erhalten. Er wirkte daher, unbekümmert um Menschengunst und Menschenungunst, ruhig weiter, bis daß ihm vom Himmel ein Wink zukommen würde, vom Schauplatze abzutreten. Diese Stunde schlug ihm mit seiner Verhaftung durch Herodes Antipas. Wir haben die Veranlassung hierzu, und die Zeit der Gefangennahme,

dann den Ort und die Art der Gefangenschaft des Täufers kurz darzustellen.

Die Gefangennahme hat ihren Grund in den Familienverhältnissen des Tetrarchen Herodes Antipas, näherhin in seiner ehebrecherischen Verbindung mit seiner Schwägerin Herodias. Diese fiel gerade oder unmittelbar in die Zeit des Auftretens Johannis und des Heilandes.

Flavius Josephus[1]) berichtet darüber folgendermaßen: »Der Vierfürst Herodes hatte die Tochter des Araberfürsten Aretas geheiratet und mit ihr schon lange Zeit gelebt. Als er aber nach Rom reiste (wann und zu welchem Zwecke, wissen wir nicht), kehrte er bei seinem Stiefbruder Herodes[2]) ein, einem Sohne des Herodes des Großen und der Tochter des Hohenpriesters Simon. Von Liebe zu dessen Gemahlin Herodias erfaßt, welche die Tochter des Aristobul, des beiderseitigen Bruders, war, der Schwester Agrippas des Großen, wagte er es, ihr einen Heiratsantrag zu machen. Als dieser das nicht mißfiel, kamen sie überein, daß Herodias sogleich nach der Rückkehr des Herodes von Rom in sein Haus übersiedeln sollte. Überdies wurde vereinbart, daß er des Aretas Tochter verstoße. Und jener fuhr nach Rom, nachdem er dieses festgesetzt hatte. Als er aber zurückkehrte, bat ihn seine Gemahlin, die von seinen Abmachungen Kunde erhalten hatte, bevor er eine Ahnung bekam, daß sie dies erfahren hatte, er möchte sie in die Bergfeste Machärus, an der Grenze des Gebietes des Herodes und Aretas gelegen, bringen lassen, indem sie ihm von ihrem Plane nichts verriet. Ahnungslos ließ Herodes sie dorthin bringen. Jene aber kam, da sie schon vorher nach Machärus und in das ihrem Vater untertänige Gebiet[3]) Boten gesandt und der

---

[1]) Antt., XVIII, 5, 1.

[2]) Schürer (II, 435) bezeichnet die Angabe Mk. 6, 17 »Philippus« direkt als Versehen. Aber Markus sagt nicht, dieser sei der Tetrarch gewesen, anderseits kann Schürer nicht beweisen, daß ein Name als Hauptname und derselbe als Beiname in derselben Familie unmöglich sei.

[3]) Mehrere Lesarten; so übersetzt Schürer, II³, 436, Anm.

Feldherr des Aretas alles zur Abreise Notwendige vorbereitet hatte, dorthin und eilte von da nach Arabien, von den Scheichs (Strategen) ihres Vaters geleitet, und eröffnete ihrem Vater die Pläne des Herodes. Von da ab nahm die Feindschaft zwischen Aretas und Herodes ihren Anfang, die mit einem Kriege des Araberkönigs gegen Herodes endete, in dem letzterer eine schwere Niederlage erlitt.«

Diese fürstliche Ehebruchsgeschichte trug sich wahrscheinlich gerade um die Zeit des Wirkens des Täufers zu. Vielleicht hatte dieser schon am Jordan, da eben das aufsehenerregende Gerücht davon alle Gemüter erfüllte, die Geißel seiner Strafpredigt darüber geschwungen. Nach der Verlegung seines Aufenthaltes konnte er, der Mann der strengen Gerechtigkeit, umso weniger darüber schweigen, weil diese Blutschande ein Ärgernis für das ganze Volk und ein arger Schaden für die öffentliche Sittlichkeit geworden war.

Eben dieser Umstand bildete die nähere Veranlassung zur Verhaftung des Täufers. Denn die Evangelien berichten noch einen besonderen Zug darüber. Nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Mt. 14, 3. 4; Mk. 6, 18; Lk. 3, 19[1]) stand der unerschrockene Prediger gar nicht an, bei Gelegenheit dem königlichen Sünder selbst seinen Frevel mit apostolischem Freimute ins Gesicht zu sagen: »Es ist dir nicht erlaubt, deines Bruders Weib zu haben.« Die Frage freilich: »Wie kam der Täufer mit Antipas zusammen?« — können wir mangels genauerer Angaben oder auch nur Andeutungen des heiligen Textes nicht beantworten. Es sei nur eine Vermutung ausgesprochen. Aus der Geschichte des Heilandes erhellt, daß Antipas ziemlich neugierig und wißbegierig war (Lk. 9, 9; 23, 8). Nun war gewiß die Kunde vom Erscheinen des großen Propheten am Jordan auch zu ihm gedrungen. Was Wunder,

---

[1]) Mt. 14, (3.) 4: Dicebat enim illi (Herodi) Joannes: Non licet. — Also ist doch die Äußerung des Täufers wohl als Grund der Verhaftung selbst, nicht erst der Hinrichtung zu nehmen.

wenn er vielleicht gelegentlich eines Festbesuches in Jerusalem (wenn wir den Aufenthalt des Täufers in Judäa annehmen) die Gelegenheit wahrnahm, diesen Mann selbst, vielleicht auch, wie es sein Vater geliebt hatte, incognito, aufzusuchen und anzuhören.

Das war aber auch für Johannes eine erwünschte Gelegenheit, seiner Pflicht zu walten. Er war ja nach Christi Ausspruch (Mt. 11, 7; Lk. 7, 29) kein Rohr, das vom Winde hin- und hergetrieben wird, sondern er war eher eine stämmige Eiche, die der Sturm erst brechen muß, um sie zu beugen. Als daher Herodes zu ihm kam, hielt ihm der Täufer (der ihn, wenn er incognito kam, doch erkannt haben mußte) ohne viel Zeremoniell eine spezielle Privatstandesrede, deren kurzen Inhalt zwei Punkte bildeten: 1. (nach den Synoptikern übereinstimmend berichtet): Es ist dir nicht erlaubt, deines Bruders Weib zu haben; 2. (von Lk. 3, 19 allein erwähnt): überhaupt eine kurze Zusammenstellung seines Sündenregisters: »Zurechtgewiesen wegen aller Übeltaten, die Herodes begangen hatte.«

Er ist wahrlich zu bewundern, dieser eiserne Mann im härenen Gewande! Er war es wirklich, der nur Gott und sonst niemanden auf der Welt fürchtete! Denn das wußte er wohl, wie gefährlich in diesem Falle sein freimütiges Eintreten für die Wahrheit und sittliche Norm war. Aber daran lag ihm wenig; er war ja wie sein Herr dazu gesandt, für die Wahrheit Zeugnis zu geben. Und das macht ja mit seine Größe aus, das machte ihn gefürchtet vor seinen Feinden.

Es lohnt sich da, einen Seitenblick auf die Faktoren zu werfen, die in erster Linie berufen gewesen wären, dem Herodes sein Vergehen gegen das Gesetz vorzuhalten. Das Konkubinat des Herodes mit Herodias war 1. eine offene Blutschande. Selbst nach dem Tode des Stiefbruders Herodes Philippus wäre einer Ehe des Tetrarchen mit dessen Witwe das Ehehindernis der Schwägerschaft im ersten Grade entgegengestanden; selbst

eine Leviratsehe war unmöglich, weil aus der Ehe des Herodes Philippus und der Herodias bereits eine Tochter Salome da war. Dazu war Herodias als Tochter des älteren Stiefbruders des Herodes Antipas auch seine Nichte. 2. Dieses Eheattentat war ein doppelter Ehebruch: denn beiderseits erfolgte dieses gegen den Willen und das Recht des anderen Eheteiles; weder hatte Herodes Philippus der Herodias noch Antipas der Aretastochter den Scheidebrief gegeben, das von Moses verordnete gesetzliche Entlassungsmittel (Deut. 24, 1).

Dieses drei- und vierfache Verbrechen verdiente nach dem Gesetze (Lev. 18, 6—18) ebensooft den bürgerlichen Tod und die Illegitimität der Nachkommenschaft. Dadurch, daß es fürstliche Verbrecher waren, wurde die Tat nur noch abscheulicher, und das Gesetz schrie förmlich nach Sühne; es war, wie selbst Josephus urteilt, ein Hohn auf das Gesetz.

Aber wer von denen, die dessen Hüter waren, regte sich und hielt dem Wüstling seine Sünde vor? Wo waren die Gesetzeslehrer, die Hohenpriester und Synedristen, jene, die beim Auftreten des Johannes gleich aus lauter Sorge für das Gesetz eine Gesandtschaft schickten? Da kam keine Gesandtschaft und kein Mahnschreiben; diese Diener des Gesetzes waren stumme Hunde; sie schwiegen. Es war auch nicht anders von ihnen zu erwarten. Sie hörten und hielten ja selbst das Gesetz nicht, machten es durch ihre pharisäische Interpretation zur Karikatur und spielten ihm Possen, so gut sie konnten.

Nur einer schwieg nicht, der Prediger der Gerechtigkeit! Wie einst Nathan, der Prophet, vor David trat und ihm seinen schweren Fall vorhielt (2 Kön. 12, 7 ff.), und wie Elias auf Geheiß Gottes dem Könige Achab und der ruchlosen Jezabel für den am unschuldigen Naboth begangenen Mord die Strafe des Himmels ankündigte (3 Kön. 21, 18—24), mit derselben Autorität tritt nun Johannes freimütig vor den fürstlichen Sünder und sagt ihm so offen wie früher den Pharisäern, ohne Titelchen

und Mäntelchen, seine Sünde ins Gesicht.[1]) Wie ihm aber Herodes und gerade auch die scheinheiligen Pharisäer dafür dankten, werden wir gleich sehen.

Es fragt sich nämlich: Hat Herodes den Täufer unmittelbar nach dieser Strafpredigt einkerkern lassen? Hätte sich dieser tatsächlich im Gebiete des Antipas aufgehalten, so stünde dieser Annahme nichts im Wege. Aber das ist, wie wir oben sehen, unwahrscheinlich. Infolgedessen erhebt sich überhaupt die Schwierigkeit: Wie bekam Herodes den Täufer, wenn dieser im Gebiete des römischen Prokurators weilte, in seine Hände? Zudem waren die Beziehungen des Antipas zu Pilatus damals nicht gerade die besten (vgl. Lk. 23, 12). Wir müssen gestehen, wir können diese Frage nicht so sicher beantworten.

Die Heilige Schrift gibt uns indessen einen beachtenswerten Fingerzeig, in welcher Richtung wir die Lösung zu suchen haben. Die beiden ersten Evangelisten nämlich (Mt. 4, 12; Mk. 1, 14) haben für die Einkerkerung den Ausdruck: Er wurde überliefert.[2]) Schon die älteren Exegeten verstanden diesen in der Bedeutung, Johannes sei von den Pharisäern und Schriftgelehrten verräterischerweise gefangengenommen und den Soldaten des Herodes ausgeliefert worden. Wir wissen nun allerdings über die Art und Weise der Gefangennahme außer dieser einen Andeutung gar nichts Näheres und Gewisses. Allein es scheint doch nicht von ungefähr zu sein, daß die beiden Evangelisten gerade dieses Ausdruckes sich bedienten. Dem Wortsinne nach besagt dieser nicht einfach: »In seine Gewalt bringen, einkerkern«, sondern aus der eigenen in die Gewalt eines anderen überliefern, hingeben, oder wie es der stehende Ausdruck vom Verrate des Judas ist[3]),

[1]) Vgl. S. Hieronymus, Comm. in Mt. lib. 2, c. 14 (M. L. XXVI, 100): Jo. B., qui venerat in spiritu et virtute Eliae, eadem auctoritate, qua ille Achab corripuerat et Jezabel, arguit Herodem et Herodiadem, quod illicitas nuptias fecerint . . . malens periclitari apud regem quam propter adulationem esse immemor praeceptorum Dei.

[2]) Παρεδόθη, traditus est. [3]) Mt. 26, 15. 16. 21. 23. 25; Mk. 14, 10. 11. 18. 21; Lk. 22, 4. 6. 21. 22. 48; Joh. 6, 64. 71 (Vulg. 65. 72); 12, 4.

also einfach verraten. Die Evangelisten scheinen demnach hier wirklich ein »verbum vigilans« gebraucht und den Verrat des Täufers durch die Pharisäer bezeichnet zu haben. Vergleichen wir noch damit Joh. 4, 1—3: »Da Jesus innegeworden, die Pharisäer hätten gehört, Jesus gewinne mehr Juden und taufe mehr als Johannes, . . . verließ er Judäa und ging wieder nach Galiläa.« Hier war der Grund für die Abreise Jesu der mit seinem Erfolge sich steigernde Haß der Pharisäer und und die daraus für ihn sich ergebende Gefahr eines Gewaltstreiches gegen ihn. Statt dieses Motives setzten aber die Synoptiker jenes der Kunde von der Einkerkerung des Vorläufers. Beide Berichte geben augenscheinlich das nähere und entferntere Motiv der Abreise an. Jansenius sen. sagt direkt zu dieser Stelle, Johannes habe anzeigen wollen, von wem Johannes verraten worden sei, nämlich von den Pharisäern. Meschler[1]) ist derselben Anschauung und bemerkt, der Heiland scheine selbst später auf dieses verräterische Spiel hinzudeuten (Mt. 17, 12), indem er sagt, sie hätten mit Johannes getan, was sie wollten, und so werde auch der Menschensohn von ihnen zu leiden haben. Ähnlich spricht Jesus auch bei Lk. 13, 33: Heute und morgen und am folgenden Tage muß ich wandern, denn es will nicht geschehen, daß ein Prophet außerhalb Jerusalem umkomme. Und darauf folgt das Wehe über die Prophetenmörderin Jerusalem!

Auch Protestanten folgen dieser Meinung.[2]) Vielleicht blieb die Art und Weise dieser Mitwirkung für immer in Dunkel gehüllt. Sie wußten es ja stets schlau anzustellen, diese Pharisäer. Die Evangelien wollten dann wohl eben nur die Tatsache oder die allgemeine Überzeugung andeuten, daß jene ihre Hand sicher mit in diesem unsauberen Spiele hatten, ohne daß sie mehr sagen konnten.

Flavius Josephus schreibt der Verhaftung folgende Veranlassung zu[3]): »Und als viele andere sich von allen

---

[1]) Leben Jesu, I, 233. [2]) Vgl. Pölzl, Joh.-Komm., S. 99. [3]) Antt. XVIII, 5, 2.

Seiten an ihn wandten (denn durch seine Reden wurden sie aufs höchste gehoben), fürchtete Herodes, es möchte der so gewaltige Einfluß des Mannes auf die Menge einen Aufstand erregen, denn alles schienen sie auf seinen Rat hin zu tun, und er hielt es für besser, ihn, bevor er etwa Neuerungen veranlasse, früher aus dem Wege zu schaffen, als nach geschehenem Umsturze den erlittenen Unfall bereuen zu müssen. So ward Johannes infolge des Argwohnes des Herodes gefesselt in die obenerwähnte Festung Machärus gebracht und daselbst getötet.«

Wenn Josephus hier als Grund des Einschreitens die Furcht des Antipas vor einem Aufstande bezeichnet, so läßt sich dieses mit der Darstellung der Evangelien ganz gut vereinen. Es mag vielleicht das entferntere Motiv oder überhaupt ein Grund gewesen sein, daß er auf den Täufer schon seit längerem argwöhnisch achtete. Wir werden dabei aber auch an die beiden Faktoren denken, die ihre Hand mit im Spiele hatten: die schon erwähnten Pharisäer und — Herodias.[1])

Über letztere sagt der genau referierende Markus (6, 19): Sie stellte ihm nach, sie war ihm aufsässig und wollte ihn töten (von der Zeit der Gefangenschaft). Das war sie indessen jedenfalls schon von dem Tage an, da sie das Urteil des Täufers über sie vernommen. Noch mehr als den Herodes hatte Johannes das Weib Herodias verletzt; er hatte es gewagt, sie indirekt eine Buhlerin zu nennen! Und noch dazu die Kühnheit des Mannes, vor allem Volke so offen und abfällig über die fürstliche Familie sich zu äußern! Das sollte er büßen! Und das Weib sann auf Rache. Antipas selbst mußte sie ausführen, er gehorchte ihr ja. Darum lag sie ihm wohl seit jener Stunde mit steten Anreizungen gegen Johannes in den Ohren: Er verkündet einen Messias, den

---

[1]) Vgl. u. a. auch Riehm, H. W.-B., I, 756. — Über das Verhältnis des Flavius Josephus zu Lukas vgl. Belser, Einleitung in das Neue Testament, S. 195 f., 204 f., und Tübing. Quartalsschr., 1895 und 1896, a. a. O.

Befreier des Volkes; darf man ihn so gewähren lassen? Wie, wenn das durch seine Predigten aufgebrachte Volk sich plötzlich gegen den Sprößling des Ausländers wandte und Revolution machte? Die Galiläer sind ja ohnehin ein leicht erregbares, zu Unruhen geneigtes Völkchen (vgl. Lk. 13, 1. 2). Da muß man vorsichtig sein und der Gefahr vorzubeugen suchen; es kostet ja nur eine Handvoll Soldaten!

Aber auch von seiten der Pharisäer ist ein direktes Einschreiten gegen Johannes bei Herodes nicht ausgeschlossen. Später machten sie ja auch mit den Herodianern gemeinsame Sache gegen Jesus und riefen dem Pilatus zu (Lk. 23, 5): »Er wiegelt alles Volk auf in ganz Judäa, von Galiläa bis hierher.« So ist ihnen wohl auch hier in irgendeiner Weise eine Einflüsterung bei Herodes zuzuschreiben. Vielleicht, daß sie auch hier sagten: »Dieser Mann, der Täufer, verwirrt überall die Köpfe und regt das Volk auf. Er wird auch dir gefährlich werden, sei auf deiner Hut! Willst du dich ohne Aufsehen seiner versichern, so kannst du auf unsere Dienste rechnen.« Es ist auch möglich, daß die Pharisäer mit Hilfe der Herodias beim Tetrarchen ihr edles Werk betrieben.

Mag nun dem sein wie immer: das Ergebnis des Zusammenwirkens war bald gesichert: Herodes, ohnehin gegen den Täufer mit Groll erfüllt wegen seines Freimutes, wurde in seinem Argwohn vor politischen Unruhen, die durch Johannes erregt werden konnten, von der Gefährlichkeit des Täufers überzeugt und ließ ihn bei einer günstigen Gelegenheit, die ihm die Pharisäer avisierten, heimlich und in aller Stille an seinem Taufplatze aufgreifen und rasch bei Nacht und Nebel über den Jordan in die Feste Machärus bringen. Wenn Pilatus es nachträglich auch erfuhr, so konnte ihm die Beseitigung eines offenbaren Unruhestifters als Handlangerdienst nur willkommen sein, und er wird sich gehütet haben, dagegen zu protestieren. Gegebenenfalls hätten es übrigens die Pharisäer nicht verabsäumt, ihn zu beschwichtigen.

So ward es für den Täufer Feierabend. Welch trauriger Anblick mag es gewesen sein, als die Schergen Hand an ihn legten! Vielleicht war seine Gefangennehmung von ähnlichen Zügen begleitet wie die später seinem Herrn und Meister bevorstehende, dessen Leiden er ja zum guten Teil mit vorzubilden hatte. Ob es nicht auch bei ihm galt: »Schlage den Hirten, und die Schafe werden zerstreut werden« (Zach. 13, 7)? Ob sich die Verräter nicht auch in dunkler Nacht an ihn heranschlichen, und ob nicht auch seine Jünger, deren beste ohnedies bereits zu Jesus übergegangen waren — und diese verließen den Heiland schmählich — ob nicht auch sie feige flohen und ihn seinem Schicksal überließen?

Aber wie mochte sich Johannes selbst dabei benommen haben? Wir können uns ihn auch in dieser Situation nicht anders vorstellen denn als Helden. Vielleicht hatte er sogar von den ihm drohenden Anschlägen Kunde erhalten und war gewarnt worden. Wie leicht wäre es ihm gewesen, Lärm zu schlagen und das Volk, das ja wohl trotz aller Verleumdungen im ganzen noch treu zu ihm hielt und ihn, wenigstens der bessere Teil, als Propheten verehrte (Mt. 14, 5), zu seiner Hilfe aufzurufen. Aber Johannes sah in dem Vorstoß seiner Feinde einen abberufenden Wink des Himmels. Auch wollte er seinen Gegnern keinen Anlaß bieten, ihre Verleumdung, er rege durch seine Worte das Volk zu politischen Unruhen auf, in seinem Verhalten der Gewalt gegenüber bestätigt zu finden. Und so streckt auch er schweigend und geduldig, wie ein Lamm, das verstummt, wie jenes Gotteslamm, auf das er in Vorahnung seines eigenen Geschickes weissagend gedeutet[1]), bereitwillig seine Hände den Fesseln entgegen und bat vielleicht nur um Schonung der Jünger, während er sich edel, groß und würdig der Gewalt des königlichen Sünders ergab.

Zeit der Gefangennahme. — Es war wohl im Herbste des Jahres 27, als Herodes der Wirksamkeit des

[1]) Keppler, Wander- und Wallfahrten, S. 348 f.

Täufers durch dessen gefängliche Einziehung ein gewaltsames Ende setzte. Denn wir dürfen ziemlich sicher annehmen, daß er nach dem Osterfeste wenigstens noch ein halbes Jahr wirkte. Wir können dies mit ziemlicher Bestimmtheit aus den Angaben der Evangelisten, die sich auf die Zeit der Gefangennahme beziehen, schließen.

Die Synoptiker leiten nämlich den Bericht über den Beginn der galiläischen Wirksamkeit Jesu im Anschluß an die Versuchungsgeschichte mit der Bemerkung ein (Mt. 4, 12; Mk. 1, 14; Lk. 4, 14): Als Jesus gehört hatte, Johannes sei überliefert worden, zog er sich nach Galiläa zurück. Johannes, der die Zwischenereignisse erzählt, gibt gleichfalls diese Reise und diesen Zeitpunkt an, obzwar er die Abreise aus Judäa anders motiviert (Joh. 4, 1. 3). Wir haben schon bemerkt, daß diese Angaben als äußerer Grund und innere Veranlassung zur Reise Jesu zu betrachten sind. Nach allen vier Evangelisten erfolgte also die Verhaftung des Täufers einige Zeit vor Beginn der Wirksamkeit des Herrn in Galiläa. Dieser fällt aber in das Ende des Jahres 27.

Eine Handhabe hierzu bietet uns die Notiz bei Joh. 4, 35: den aus der Stadt Sychar zum Jakobsbrunnen zurückkommenden Jüngern sagt der Heiland: Sagt ihr nicht, daß es noch vier Monate sind, und es kommt die Ernte? Weil hier nicht, wie Maldonat und andere Exegeten meinten, ein Sprichwort oder eine allgemeine Sentenz vorliegt, so haben wir hier auf einen bestimmten konkreten Zeitpunkt verwiesen. Und da in Palästina die Aussaat der Winterfrucht im November erfolgte, der Anfang der Ernte aber durch Darbringung der Erstlingsfrüchte zur Osterzeit eingeleitet wurde (Lev. 23, 10ff.), so fand die Unterredung des Herrn mit der Samariterin und den Jüngern am Jakobsbrunnen höchstwahrscheinlich anfangs Dezember, wegen der vollen vier Monate (Joh. 4, 35) und weil das Osterfest auf den 1. April fiel, vielleicht sogar schon in den letzten Tagen des November, Mitte des Monates Kislev, statt.

Nun können wir aber die Angaben des vierten Evangelisten mit denen der Synoptiker bezüglich des Motives der Abreise Jesu zeitlich so in Einklang bringen, daß Jesus während seiner Tätigkeit in Judäa zuerst das Schicksal des Täufers erfuhr, wie etwa zugleich auch, daß die Pharisäer dabei verräterisch ihre Hand im Spiele gehabt. Nach kurzer Zeit wurde ihm dann das Urteil der Pharisäer über seine Erfolge mitgeteilt, und da jetzt nach dem traurigen Schicksale seines Vorläufers deren feindselige Stimmung gegen Jesus um so gefährlicher war, zog der Heiland es vor, ihnen das Feld zu räumen, und ging nach Galiläa. Somit verstrichen zwischen der Gefangennahme des Johannes und der Ankunft Jesu in Samaria wohl nicht weniger als zwei Wochen, und wäre danach die Einkerkerung des Täufers, genau angegeben, ungefähr um die Mitte November des Jahres 27 anzusetzen.

Als Ort der Haft wird uns von Flavius Josephus[1]) (die Evangelisten nennen den Ort derselben nicht), wie schon erwähnt, die Bergfeste Machärus angegeben.

Machärus[2]) war ein Kastell, an der Grenze von Palästina und Arabien gelegen. Es lag außerordentlich günstig auf einem Felsenhügel, der sehr steil ansteigt, und war darum schwer einzunehmen. Die Entfernung von Jerusalem beträgt ungefähr 50 *km* Luftlinie, vom Toten Meere ungefähr 15 *km*, in östlicher Richtung. Die Feste wurde von Alexander Jannäus nach der Eroberung Moabs gebaut[3]), aber vom römischen Feldherrn Gabinius geschleift. Herodes der Große baute sie neu auf und verwandelte sie in ein Bollwerk gegen Arabien, indem er die Burg mit einer dicken Mauer umgab und mit sehr hohen Türmen versah, aber auch mit einem Palaste für sich und seine Familie schmückte. Von ihm erbte sie Antipas. Zu seiner Zeit kann sie nicht, wie manchmal angenommen wurde, den Nabatäern gehört haben, weil in diesem Falle die Aretas-

---

[1]) Antt. XVIII, 5, 2; B. J., I, 8, 1. [2]) Vgl. Buhl, Geographie des Heiligen Landes. S. 267f.; Schuster-Schäfer, II[6], 153. [3]) B. J., VII, 6. 2.

tochter, als sie ihn darum bat, von Antipas nicht dorthin wäre entlassen worden.[1]) Nach Plinius[2]) die zweite Festung nach Jerusalem, war Machärus im jüdischen Kriege die letzte Zufluchtsstätte der Aufständischen.[3]) Sie hielt sich noch nach der Einnahme der Hauptstadt, ergab sich aber schließlich den Römern gegen freien Abzug. — Heute heißt der Ort Mkaur (Mkawer); nur noch mächtige Ruinen bezeichnen den Ort der alten Festung, besonders ein hoher Turm mit einer Zisterne.[4])

Nach Josephus wurde also der Täufer alsbald nach seiner Verhaftung in diese Bergfeste mit ihren tiefen Verliesen gebracht. Wenn Johannes seine zweite Taufstätte nicht im Norden, sondern in irgendeinem Wadi Judäas hatte, ist die Wahl dieses Kerkers ganz begreiflich. Der gefährliche Prophet wird einerseits dem Einfluß auf die Menge völlig entrückt, anderseits aber ist Machärus in nächster Nähe von Judäa gelegen; da war der Täufer binnen wenigen Stunden »wohl versorgt und aufgehoben«.[5])

So brachte ihn die militärische Eskorte wieder über den Jordan, vielleicht nicht sehr weit von seiner ersten Taufstelle. — Welche Veränderung! Dort stand er noch vor kurzem frei und mächtig vor dem Volke — jetzt ist er gefangen! Dort spendeten seine Hände Segen und gossen das Wasser der reinigenden Taufe über die Menge, jetzt schleppen sie schwere Ketten! Welch trauriger Wandel! Doch sein Geist ist frei und ungebeugt. Stark wie ein Held schreitet er zwischen den Kriegsknechten weiter. »Er muß wachsen, ich muß abnehmen.« Seinem Vater

---

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. II³, 436, A. [2]) Hist. Nat., V, 16. 72. [3]) B. J., II, 18. 6; VII, 7. 6.

[4]) Vgl. Mislin, Heilige Orte, III, 113. 305ff. Socin-Baedeker, S. 195. — Sieh dazu die neueste Beschreibung der Ruinen in: Alois Musil, Arabia Petraea. Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1907, Hölder, I. Moab, Topographischer Reisebericht, S. 238, Mčáwer.

[5]) Über andere Annahmen betreffs des Ortes der Haft und über Bedenken der Kritik gegen Machärus vergleiche unten im Kapitel über den Tod des Täufers, S. 350 ff.

Zacharias war der Engel erschienen, und jener war stumm geworden, zum Zeichen der baldigen Ankunft des Herolds; jetzt, da nach dem Herold der König selbst gekommen, verstummte dieser. Und dann schlossen sich hinter ihm knarrend die Tore von Machärus — sie öffneten sich ihm vor seinem Tode nicht wieder.

Die Kerkerhaft[1]), schon bei den alten Ägyptern (Gen. 39, 20; 40, 3f.; 41, 10; 42, 19) üblich, kam bei den Israeliten wohl erst in nachexilischer Zeit (Esdr. 7, 26) in Gebrauch, weil die schnelle Bestrafung der ersten Zeit sie überflüssig machte. Sie wurde von Gläubigern ihren Schuldnern gegenüber in Anwendung gebracht (Mt. 18, 30) und über die Person verfügt, die man nicht töten, sondern unschädlich machen wollte. Daher war auch die Kerkerhaft als Freiheitsstrafe nicht ins mosaische Recht aufgenommen; nur zur Vorsorge wurden einzelne Verbrecher bis zur Fällung des Urteiles in Gewahrsam gebracht (Gen. 42, 19; Lev. 24, 12; Num. 15, 34). Unter Salomon begegnet uns die Beschränkung der Freiheit im Zuweisen eines bestimmten Ortes zum Aufenthalt, der unter Androhung der Todesstrafe nicht verlassen werden durfte (3 Kön. 2, 37). In der Zeit der Könige wurde die Gefängnisstrafe eingeführt. Die Gefängnisse waren oft in den Stadttoren (Jer. 20, 2), in den Höfen des Palastes (Jer. 32, 2; 37, 20) eingerichtet und bestanden in unterirdischen Gewölben und in wasserleeren, schlammigen Zisternen. Letztere waren der schwerste, vielfach durch Fesseln, Block und Halszwang noch verschärfte, das atrium carceris war der leichteste Grad der Kerkerhaft.

Da nun Johannes, der an Freiheit und Wüste gewohnte Einsiedler, jetzt wie ein gefesselter Löwe, aber willig wie ein Lamm, in seine enge Klause einzog, da gingen an ihm neuerdings prophetische Vorbilder in Erfüllung.

Wenn wir absehen vom Propheten Daniel, den im Exil und unter der Fremdherrschaft das Los traf, daß er

---

[1]) Schegg, Arch., 691f.; Kortleitner, p. 375.

zweimal in den Löwenzwinger geworfen wurde (Dan. 6, 16 ff.; 14, 30 ff.), bewahrheitet sich, was Stephanus vor dem Hohen Rate sprach (Apg. 7, 12): »Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt und getötet die, die da weissagten von der Ankunft des Gerechten . . .?« Als Schlußstein der Propheten teilt Johannes deren Geschick in Leiden und Verfolgung durch die eigene Obrigkeit.

Sein großes Vorbild, der Prophet Elias, entrann nur durch Gottes Willen dem gleichen, ihm zugedachten Lose (3 Kön. 19, 2 ff.). Als der Prophet Hanani es dem Könige Asa von Juda verwiesen hatte, daß er, um sich gegen Baasa, den König Israels, der ihn bekriegte, zu schützen, mit dem König Benadad von Syrien ein Schutz- und Trutzbündnis geschlossen, und ihm Unglück prophezeite, da ergrimmte Asa gegen den lästigen Mahner, »und Asa ward zornig über den Seher und gebot, ihn in Haft zu nehmen« (2 Par. 16, 10.).

Ähnlich erging es dem Propheten Michäas, als er den Königen Josaphat und Achab vor ihrem beabsichtigten Zuge gegen die Syrer Unglück prophezeite. Achab ließ ihn ins Gefängnis werfen und verschärfte seine Haft durch Fasten, bis der König aus dem Kriege heimgekehrt wäre (2 Par. 18, 16. 26).

Und was tat man dem Propheten Jeremias für seine Strafpredigten? Als er die Zerstörung Jerusalems durch Symbol und Rede vorhergesagt (Jer. 19, 3 ff. 11 f.), ließ ihn Phassur, der Priester, nachdem er ihn geschlagen, auf eine Nacht in Stock und Haft legen (Jer. 20, 2 f.; vgl. 29, 26). Desgleichen saß er während der Belagerung Jerusalems durch Nabuchodonosor in leichter Haft (32, 21; vgl. 33, 1); denn Sedekias hatte ihn wegen seiner Unglücksweissagung verhaften lassen (32, 3). Wieder freigelassen, zog er sich aus gleichem Grunde (37, 5 ff.) neuerdings die Ungnade des Königs und schwere Haft »im Loch, im Kerker« zu (37, 15). Erst nach langer Zeit zu leichter Haft begnadigt (37, 20), wurde er, als er noch nicht aufhörte, Unglück zu prophezeien und über das Geschick des Vater-

landes zu klagen (38, 2ff.), auf Anstiften der vornehmen Priester in die Grube des Melchias, die beim Vorplatz des Kerkers war, geworfen, »und sie ließen ihn an Seilen hinab in die Grube, worin kein Wasser, sondern Schlamm war, und Jeremias sank in den Schlamm« (38, 6). Glücklicherweise befreite ihn Abdemelech der Äthiopier bald daraus und brachte ihn wieder in den gewöhnlichen Kerker (38, 10ff.), sonst hätte der Prophet in der Zisterne elend umkommen müssen.

Da war ein zweiter Jeremias in die Burgverliese von Machärus gebracht worden, nicht so unähnlich dem ersten. Sein Wort war auch den Fürsten unbequem, und so wurde der düstere Prediger ins düstere Schloß gesetzt, damit er verstumme. Jenem wie diesem verhalf der Haß der Priestersippe zu seinem Lose. Aber beiderseits half es nichts, daß der Prophet zum Schweigen gebracht war. Beiderseits nahmen die Ereignisse ihren Lauf, beiderseits entgingen die Schuldigen schließlich ihrer Strafe nicht. Dort kam sie bald, hier mahlten Gottes Mühlen langsam, aber sicher — und merkwürdig: auch hier steht schließlich als Schlußbild des Dramas: die grausige Szene der rauchenden, blutigen Trümmer der heiligen Stadt! Beide aber, Jeremias und Johannes, sind gleicherweise ein Vorbild dessen, der tränenvollen Auges über dieselbe halsstarrige Stadt in den Weheruf ausbrach (Lk. 13, 34f.): »Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten mordest und steinigest die, die zu dir gesandt werden, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie ein Vogel seine Brut unter die Flügel versammelt, und du hast nicht gewollt! Sieh, euer Haus wird euch wüste gelassen werden!«

Gerne wüßten wir nun auch, wie die Haft des Täufers beschaffen gewesen sein mag. Hierzu müssen uns wieder die Angaben der Evangelien an die Hand gehen. Über die Umstände der Haft machen nur Matthäus (14, 3ff.) und Markus (6, 17ff.) andeutungsweise und gelegentlich des Berichtes über die Enthauptung des Täufers

spärliche Mitteilungen. Dabei scheinen sich außerdem jene des Matthäus mit denen des Markus nicht zu decken. Ersterer sagt (14, 15), Herodes habe den Johannes töten lassen wollen, habe aber das Volk gefürchtet, das Johannes für einen Propheten hielt; letzterer hebt hervor, Herodias habe ihm nachgestellt und ihn töten lassen wollen, aber nicht gekonnt (6, 19), Herodes aber habe den Täufer geachtet, weil er wußte, daß er ein heiliger und gerechter Mann sei, habe ihn in Schutz genommen und vieles getan (sei oft verlegen gewesen), nachdem er ihn angehört, und habe ihn überhaupt gerne gehört.

Es lassen sich indes beide Darstellungen leicht harmonisch vereinigen, und zwar haben wir die genauere, mehr detaillisierende des Markus als Ergänzung des Matthäus aufzufassen. Die Situation ist danach folgende: Herodes, durch die angeführten Gründe gegen Johannes aufgebracht, hatte ihn im ersten Unmute mit schweren Fesseln (Mk. 6, 17) in den Kerker werfen lassen, in der ernsten Absicht, ihn bald ganz aus dem Wege zu räumen. Dagegen stand anfangs nur das Bedenken und die Furcht, die Hinrichtung könnte einen Volksaufstand erregen, da Johannes beim Volke als Prophet sehr in Ansehen stand (Mt. 14, 5). Da aber anderseits die Furcht vor Unruhen durch die Verhaftung des Predigers beseitigt war, war eine weitere Maßregel nicht notwendig. Nach und nach schwand des Herodes anfänglicher Groll, sein besseres Ich gewann die Oberhand. Die erste Folge wird gewesen sein, daß dem Täufer die schwere Kerkerhaft mit Ketten gemildert und wie bei Jeremias in einfache verwandelt wurde. Nach dem Ganzen zu schließen, muß Herodes gerade zur Zeit der Gefangenschaft des Vorläufers sich öfter und länger in Machärus, wo sein Vater auch einen prächtigen Palast gebaut hatte, aufgehalten haben. Man kann als Grund mit Wahrscheinlichkeit die gespannten Beziehungen des Herodes zu Aretas annehmen. Nach Markus besuchte der Fürst selbst den Täufer im Gefängnis (6, 20), zuerst aus Neugierde, den merkwürdigen

Mann genauer kennen zu lernen. Dabei konnte er sich aber von dessen Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst überzeugen (Mk. 6, 20); seine Achtung und Ehrfurcht vor ihm wuchs, er unterredete sich öfter mit dem Täufer, der ihm gleichwohl unentwegt ins Gewissen redete und ihn gar manchmal in Verlegenheit brachte (Mk. 6, 20).[1] Nach der Vulgata tat Herodes sogar vieles nach dem Rate des Gefangenen. Die weitere Folge dieses freundschaftlichen Verkehres war, daß Antipas den Jüngern freien Zutritt zu Johannes gestattete (vgl. Mt. 11, 2).

Aber einen anderen Feind hatte der Täufer, der um so gefährlicher war, je tückischer und versteckter er zu Werke ging: das rachedürstende Weib Herodias, die ihn mit glühendem Hasse verfolgte und ihn vernichtet hätte, hätte sie freie Hand dazu gehabt (Mk. 6, 19). Ihr war es nicht genug, den Johannes ins Verlies gebracht zu haben; sie wollte sein Blut sehen, und wahrscheinlich würde sie das wehrlose Opfer bald einfach meuchlings aus dem Wege geräumt haben, wäre Herodes nicht selbst als sein Beschützer aufgetreten (Mk. 6, 19). Schließlich fiel sein Haupt doch noch ihren Mordgelüsten zum Opfer.

Das war die Lage des gefangenen Täufers: dem Neid und Hasse der Pharisäer entrückt, von seinem Gewalthaber milde behandelt, und doch ein Damoklesschwert über seinem Haupte; ähnlich wie ehedem in der Wüste, abgesehen von den wenigen Besuchen der treugebliebenen Jünger, mit sich und seinem Gott allein, trotz der Nähe von Fuchs und Hyäne[2]) furchtlos und unverzagt, hier wie dort sich heiligend in Buße, Gebet und Abtötung, aber hier nur mehr seinem Geiste, dort auch seinem Willen und Können nach frei; sich vorbereitend, aber nicht dort auf sein Auftreten vor der Welt, sondern auf seinen Eintritt

---

[1]) Ἠπόρει nach ℵ B L, er war in Verlegenheit; — πολλά: entweder Akkusativ der Beziehung (statt περί τινος): über vieles, oder adverbial: sehr, oft verlegen. — Vulgata nach A C D: multa faciebat. — Pölzl, Kommentar zu Markus, S. 168.

[2]) Vgl. Meschler, a. a. O. S. 234.

in den Himmel. Er ahnte wohl schon jetzt, daß der Tage seiner Pilgerfahrt nur noch wenige seien, daß sein Gezelt bald werde abgebrochen werden.

Das Kerkerleben war die letzte Schule seiner Heiligkeit. In Leiden und Demut und Geduld mußte er der Vollendung entgegenreifen, bis das Henkerbeil diese Frucht für den Himmel pflückte. Nicht in Weltschmerz, sondern in Himmelssehnsucht trug er seine Ketten. Nach der Welt hatte er nie Verlangen getragen, er kannte sie nicht. Nur nach einer Richtung mochten seine Gedanken aus seinem Verlies durch die düsteren Mauern von Machärus hinausschweifen im liebenden Verlangen des Freundes: zu seinem Herrn und Meister, der nunmehr bereits weit oben in Galiläa wandelte. Wie oft mag er in Gedanken unter dessen Jüngern, einstmals seinen Schülern, wie einer von ihnen geweilt haben! Drängt es ihn nicht, seinem Herrn noch einen letzten Gruß zu senden? Bald wird er es tun! Das Wort aber: »Er muß wachsen, ich muß abnehmen« hatte nun bereits eine weitere Stufe der Erfüllung erreicht!

Zum Schlusse dieses Abschnittes sei noch erwähnt, daß hie und da einmal die ganz unbegründete Ansicht von einer zweimaligen Gefangenschaft des Täufers laut wurde.[1]) So vertrat sie seinerzeit Bernard Lamy in seiner Harmonia seu Concordia Evang.; sie lautet: Johannes wurde zweimal eingekerkert, zuerst vom Synedrium, und zwar fand sie schon in der Zeit statt, als Christus in der Wüste weilte. Es ist jene, von der Mt. 4, 12; Mk. 1, 14 spricht. Aus Furcht vor einem Volksaufstand und mit der Drohung, nicht mehr den Juden zu predigen, wieder entlassen, habe er dann den Jordan überschritten und östlich davon getauft. Das zweite Mal wurde Johannes dann von Herodes eingekerkert, und darüber berichten Mt. 14, 5ff.; Mk. 6, 17ff.; Lk. 3, 19. — Daß diese Meinung nur einer ganz oberflächlichen Betrachtung des Zusammenhanges des Evangeliums wie der biblischen Ereignisse ent-

[1]) Vgl. Wouters, Concord. Evang., c. X, qu. 4, p. 150 squ.

springen kann und gar keinen Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung hat, ist klar. Man kann höchstens von einer Anteilnahme der Pharisäer an der von Herodes ausgeführten Verhaftung oder von einer Auslieferung an den Tetrarchen sprechen.

Die Einkerkerung des Vorläufers wurde bei den Kopten durch ein eigenes Fest der Incarceratio Joannis gefeiert.[1]

5. Kapitel. Die Gesandtschaft des Johannes.

(Lk. 7, 18—24; Mt. 11, 2—6.)

»Bist du es . . .?«

In die Zeit der Gefangenschaft des Täufers fällt jenes berühmte und vielbehandelte, so verschieden gedeutete Ereignis der Gesandtschaft des Johannes an Jesus mit der Frage nach dessen Messianität. Aus der Sache selbst ergeben sich die zwei Einteilungspunkte der Botschaft und ihrer Veranlassung sowie der Antwort des Herrn.

Die Botschaft des Vorläufers ist die einzige Begebenheit, die selbständig, ohne Zusammenhang mit der Verhaftung und Enthauptung Johannis, aus der Zeit der Gefangenschaft erzählt wird, das einzige Lebenszeichen, das der gefangene Täufer über die Kerkermauern in die Öffentlichkeit dringen läßt. Und dieses betrifft nicht seine Person und seine Lage, es enthält keine Bitte um Trost oder Befreiung, sondern gilt einzig und allein der Frage, ob Jesus wirklich der Messias sei.

Wir erfahren auch ungefähr die Zeitumstände, unter denen Johannes Botschaft sandte: Als Johannes die Werke Christi im Gefängnis hörte, lesen wir bei Matthäus (11, 2), und Lukas sagt: Es berichteten dem Johannes die Jünger alles dieses; zu verstehen das Vorausgegangene, nämlich zunächst die eben erzählte Erweckung des Jünglings von Naim (Lk. 7, 11—17) und die Heilung des

[1]) Nilles, Kal. Utr. Eccl., II², p. 724: D. 1. Epagomenes (mensis parvus = intercalarius); cf. Acta S. S., Jun. IV, 693b.

Knechtes des Hauptmannes (Lk. 7, 1—10; vgl. Mt. 8, 5—14), vielleicht auch die Erweckung der Tochter des Jairus (Mt. 9, 18ff.), dann überhaupt das gesamte Wirken Jesu in Galiläa, die Werke Christi, wie Matthäus sagt. Es sind dies die messianischen Taten Jesu, daher nicht bloß seine Wundertaten, sondern auch die Bergpredigt (Mt. 5, 1—7. 29; Lk. 6, 20—49), überhaupt seine Lehrtätigkeit. Diese Zeitumstände, die von den Evangelisten selbst als Veranlassung zur Gesandtschaft angeführt werden, weisen einerseits auf deren Wichtigkeit hin, bieten aber anderseits auch eine Handhabe zur richtigen Erklärung dieser Handlungsweise des gefangenen Vorläufers.

1. Die Botschaft des Johannes (Lk. 7, 19. 20; Mt. 11, 2. 3).

Schicken wir der Anfrage kurz die Darstellung der Situation voraus. Nach Lukas waren der Jünger, die Johannes sandte, »etwa« zwei, δύο τινες; doch will er selbst damit die Zahl nur annäherungsweise angeben; wir würden sagen: zwei oder drei. Diesen gab der Täufer seine Frage auf und entsandte sie hinauf nach Galiläa. Unser Herr befand sich damals, wie die Vergleichung von Mt. 11, 1 und Lk. 7, 11. 21 zeigt, gerade auf einer Reise durch die Städte Galiläas und war vor wenigen Tagen in Naim gewesen, das südwestlich vom Berge Tabor, in der Nähe des alten Endor lag.[1]) Wo die Zusammenkunft erfolgte, ist nicht gesagt und schwer anzugeben. Daß es in der Nähe von Bethsaida und Chorozain (wegen Mt. 11, 19—24) war, ist wegen der ziemlich großen Entfernung vom Tabor bis zur Einmündung des Jordan in den See Genesareth, wo Bethsaida Julias lag, unwahrscheinlich. Die Jünger ziehen also am Jordan hinauf bis zum See Genesareth und biegen dann westlich ab. Bald wissen sie aus dem Munde zahlreicher Leute, die vom letzten Schauplatz der Wirksamkeit Christi herkommen, wo er eben weile, und treten dann mit ihrer Botschaft vor ihn hin. Der Heiland ist gerade mitten in

[1]) Vgl. Buhl, Geographie Palästinas, S. 217.

seiner Lehr- und Wundertätigkeit begriffen (Lk. 7, 21) und wie gewöhnlich von einer großen Volksmenge umringt. Es läßt sich denken, daß sie gleich mit dem ersten Wort ihres Auftrages die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zogen. »Eine Abordnung vom gefangenen Täufer, eine Botschaft aus seinem Munde, eine feierliche Anfrage an den, für den er einst laut gezeugt, das genügte, um eine tiefe Bewegung unter dem Volke hervorzurufen« (Keppler).

Die Frage seitens der Jünger lautet (Lk. 7, 20): Johannes der Täufer hat uns zu dir gesandt mit der Frage: Bist du der Kommende, oder sollen wir auf einen anderen warten? — Alles ist hier von Bedeutung. Lukas bemerkt, daß die Jünger nicht selbst fragen, sondern ausdrücklich sagen, Johannes habe sie mit dieser Frage an ihn geschickt. Die Frage ist sehr klar und bestimmt in disjunktiver Form gestellt, ist eine persönliche[1]), und hat zum Inhalt die Messianität: »Bist du der Messias, oder erst ein anderer nach dir?« Der Ausdruck für Messias ist das sozusagen dogmatische alttestamentliche Wort: Der Kommende.[2]) Er erklärt sich schon aus sich selbst, weil wegen der messianischen Weissagungen alle Israeliten ihn wußten und erwarteten als den Kommenden.[3])

Betrachtet man die Frage ganz an und für sich, so kann es doch nicht sogleich erklärlich erscheinen, wie denn Johannes jetzt auf einmal dazukommt, sie zu stellen. Und noch dazu jetzt, nachdem er sich längst schon so

---

1) Σύ mit Betonung vorangestellt.

2) Ὁ ἐρχόμενος; die Vulgata hat venturus, Futur.

3) So steht es zuerst Gen. 49, 10 in der Weissagung des Jakob: Es wird das Zepter nicht von Juda weichen, bis der Schiloh (שִׁילֹה) kommt. — Hier ist die Phrase der Vulgata strittig: qui mittendus est. Einige übersetzten: quae reposita sunt ei, andere: pacificus, andere: desideratus, oder Messias. Hieronymus nahm für das Wort die Wurzel שָׁלַח statt שָׁלָה. Aber der Sinn der Prophetie wird dadurch nicht geändert. — Der gleiche Ausdruck steht ferner Ex. 21, 27; Ps. 39, 8; 117, 26 (Benedictus, qui venit in nomine Dni.). — Die messianische Zeit wurde daher von den Rabbinen als הָעוֹלָם הַבָּא, saeculum venturum bezeichnet; vgl. Heb. 6, 5; 9, 11 ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, und Christus der pontifex futurorum bonorum; vgl. Knabenbauer, Comm. in Mt., I, 421.

klar und bestimmt über den Heiland als den Messias ausgesprochen, eine solche Frage, in dieser fast zweifelnden Form? Es ist nicht zu leugnen, die Frage hat, an sich betrachtet, ihre Schwierigkeit. Das bestätigt die Geschichte der Schrifterklärung und bestätigen speziell ihre verschiedenen Lösungs- und Erklärungsversuche. Wir wollen sie in Kürze Revue passieren lassen.[1])

Der erste, der die Gesandtschaft des Täufers erklären wollte und nicht über die Schwierigkeit hinüberkam, war Tertullian. Dieser meint sie nicht anders als durch einen wirklichen Zweifel Johannis an der Messianität Jesu erklären zu können und sagt: Nachdem der heilige Geist ganz auf Jesus übergegangen war, habe ihn Johannes verloren und habe »jetzt nur noch als gewöhnlicher Mensch und wie einer aus der großen Menge, am Heiland Anstoß genommen zwar als Mensch, aber nicht so, als ob er einen anderen Messias sich gedacht oder erhofft hätte, da er nicht einmal mehr auf ihn selbst hoffte, weil er nichts Neues lehrte oder tat.[2])

Der Verfasser der Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους[3]) meint, Johannes habe Boten geschickt, um zu fragen, ob der, der so Wunderbares tue, denn auch eben der sei, für den er Zeugnis abgelegt, oder irgendein anderer, der beim Volke dafür gehalten wurde; ähnlich Lamy und Mansel.[4])

Diese sind freilich auch die einzigen unter den Vätern, welche die Frage so erklären, und sie stehen hierin in Widerspruch mit sämtlichen heiligen Vätern, die diese Erklärung zurückweisen. Über den eigentlichen Sinn der Frage sind diese allerdings auch nicht einig.

Mehrere wollen sie in der Weise erklären, daß Johannes gefragt habe, ob der Heiland auch in die Vor-

---

[1]) Vgl. Knabenbauer, Comm. in Mt., I, p. 410sqq.; Belser, Theol. Qu.-Schr., Tübing. 1890, S. 380f.

[2]) Tertull. adv. Marcion., l. IV, c. 18 (M. L. II, 402). De bapt., c. 10; M. L. I, 1211.

[3]) Ἀποκρ. κτλ., qu. 38 (Inter Op. spuria S. Justini Mt, M. G. VI, 455. 456). Cf. qu. 87, M. G. VI, 475. [4]) Vgl. Knabenbauer l. c.

hölle hinabsteigen werde, und ob er ihn auch dort verkünden solle.[1]) Als Meinung anderer führt behufs Widerlegung der hl. Chrysostomus an, Johannes habe nicht gewußt, daß Christus für die Menschen sterben sollte, und habe deshalb gefragt: Bist du es, der kommen soll, d. h. der in die Unterwelt steigt? Und er weist es zurück, indem er sagt, er, der gesprochen: Sieh das Lamm Gottes (Joh. 1, 29), habe darüber nicht im unklaren sein können; außerdem haben die Propheten den Tod des Messias verkündet (Is. 53; Ps. 21, 17f.; 68, 22), und er, der größer war, als jene alle, hätte das nicht wissen sollen? Ähnlich Theophylakt und Euthymius.[2])

Auch der hl. Ambrosius[3]) erwähnt diese Ansicht, daß Johannes als frommer Seher von dem, den er kommend glaubte, nicht meinte, er werde sterben; er habe also nicht im Glauben, sondern aus Frömmigkeit gezweifelt, ähnlich dem hl. Petrus (Mt. 16, 22). Ambrosius weist aber diese Meinung hier nicht zurück, obgleich er früher die richtige Ansicht vorführt, Johannes habe deshalb seine Jünger zu Jesus geschickt, damit ihr Wissen eine Ergänzung erfahre.[4])

So viel ist sicher, daß die Meinung, der Täufer sei im Kerker vom Geiste Gottes verlassen und so vom Zweifel

---

[1]) Origenes in I. Lib. Reg., c. 28, Hom. 2 de eugastrimytho: M. G. XII, 1020ff.: Als Johannes die Herrlichkeit Christi sah, bekam er Zweifel, ob er so verherrlicht wirklich bis in die Unterwelt niedersteigen werde. — S. Hieron., Ep. 121 ad Algasiam, qu. 1; M. L. XXII, 1008 (822): »Das aber will ich von dir wissen, damit ich, der ich dich den Menschen auf Erden verkündigt habe, auch den Bewohnern der Unterwelt melde, ob du wohl kommst.« — Ähnlich Hier., Comm. in Mt., l. II, c. 11 (M. L. XXVI, 67). — S. Greg. M., Hom. in Ezech., L. I, Hom. 1, n. 5. (M. L. LXXVI, 1176): In der Anfrage zeigte es sich, daß Johannes wohl wußte, daß der Heiland auf die Erde gekommen sei, aber daran zweifelte er, ob er in eigener Person niedersteigen werde, die Tore der Unterwelt zu erschließen. — Vgl. Hom. in Evang., VI, n. 1 (M. L. LXXVI, 1452).

[2]) Vgl. Knabenbauer l. c.

[3]) In Luc. Expos. (7, 19), l. 5, n. 98 (M. L. XV, 438).

[4]) Vgl. ferner S. Thom. S. Th., 2, 2, qu. 2, art. 7 ad 2.

eingenommen worden, ganz und gar falsch sein muß und der katholischen Auffassung absolut widerspricht. Wenn anders der Vorläufer von Gott gesandt und göttlicher Offenbarungen gewürdigt wurde, darf in seiner Frage auch nicht der Schatten eines Zweifels liegen.

So urteilt freilich die moderne protestantische, rationalistische Exegese und Schriftforschung nicht. Ihr ist von allen Kirchenvätern nur Tertullian maßgebend gewesen, und über diesen geht sie weit hinaus. Die Leugner der Echtheit des Johannes-Evangeliums, die auch bestreiten, daß Johannes jemals Jesus für den Messias erklärt hat, fassen die Frage überhaupt nicht als Zeichen des Zweifels, sondern der infolge der Wunder Jesu im Täufer erst aufkeimenden Hoffnung, dieser könne etwa der Messias sein. Nach der Auffassung derer, die eine Bezeugung des Messias durch Johannes annehmen, hat der Täufer wirklich an der Messianität Jesu gezweifelt, und zwar entweder, weil er den Glauben an ihn ganz verloren hatte (radikalere Erklärung), oder weil bloß infolge der Haft und ihrer Leiden eine finstere Stunde der Geistesverdunkelung über ihn kam, und weil er durch die Zögerung Jesu, sich offen als Messias zu zeigen, in seiner Meinung von ihm beirrt wurde (mildere Fassung).[1])

[1]) Vgl. z. B. Meyer-Weiß, Komm. z. Mt., I, 1. H., 9. Aufl., S. 211 ff.: . . . Erzählung, wie selbst der gottgesandte Prophet an Jesus irre zu werden in Gefahr geriet . . . In der Frage liegt unstreitig angedeutet, daß Johannes und das ganze Volk ursprünglich erwartet hatten, er werde der Messias sein, und nun, da er nichts tat als lehren und heilen, an ihm irre wurden, wenn er auch immerhin noch ein großer, den Täufer überragender Prophet und Vorläufer des Messias sein konnte, dem dann aber erst ein anderer folgte . . . . Die Wunder waren keine Gegeninstanzen gegen seine Zweifel (Meyer, Nösgen) und diese etwa durch seine mangelhaften Erfolge bedingt (Keil), da ja die spezifisch messianischen Werke das Gericht und die Reichserrichtung waren, von denen sich noch nichts sehen ließ. Ganz willkürlich war daher auch die Annahme, Johannes habe um seiner Jünger willen geschickt, sie im Glauben an Jesum als Messias zu befestigen (so Luther, Calvinus, Beza, Grotius, Bengel, teilweise noch Keil); oder er habe nur Jesum zur unverzüglichen Errichtung des

Die Begründung der Annahme von zeitweiliger seelischer Depression und Kleinmütigkeit bei Johannes seitens der Protestanten (auch Moses und Elias hätten derartiges an sich erfahren und seien von Zweifeln geplagt worden) glauben auch Schegg[1]) und Schanz[2]) annehmen zu dürfen. Dagegen bemerkt Knabenbauer[3]) mit Recht, es sei durchaus etwas anderes, Trauer und Überdruß zu empfinden und einen Widerstreit und Schwierigkeit in der Erfüllung seiner Aufgabe, als über eine göttliche Offenbarung in Zweifel zu sein und darüber zu fragen. Das eine kann ganz ohne Schuld, sogar mit Verdienst vor Gott verbunden sein, wie beim Heiland am Ölberg; das andere zieht stets Sünde nach sich. Daher muß man es einfach zurückweisen, daß Johannes an der Würde Jesu gezweifelt habe. Wie Johannes an der ihm zuteil gewordenen Offenbarung nicht zweifeln konnte, die durch die Theophanie so unwiderleglich besiegelt wurde, konnte er auch an der geoffenbarten Wahrheit nicht einen Moment zweifeln. Wie würde das auch zum folgenden Lobe des Täufers aus dem Munde des Heilandes stimmen?

Man muß daher dem Urteil des hl. Hilarius vollständig beistimmen, welcher darüber sagt[4]): »Johannes im Kerker sollte seinen Herrn nicht kennen und ein so großer Prophet von seinem Gott nichts wissen? Und doch hatte er ihn als Vorläufer verkündet, da er kam, wie ein Prophet anerkannt, wie ein Bekenner verehrt. Woher hat sich der Irrtum dieses Zweifels bei ihm eingeschlichen? Aber das von ihm für den Herrn abgelegte Zeugnis läßt das gar nicht zu, und es ist gar nicht zu glauben, daß ihm im Kerker der heilige Geist gefehlt haben sollte.« Ähnlich sagt auch der hl. Ambrosius, auf einen solchen Propheten könne gar nicht der Verdacht eines solchen Irrtums fallen[5]),

---

Messiasreiches drängen wollen (Eichhorn, Bibl., XI, p. 1001 ff., Leopold, Joh. T., 1825, S. 95 u. a.).

[1]) Lk.-Komm., S. 240. [2]) Komm. z. Mt., 304f. [3]) L. c., p. 418sq. [4]) Hil., Comm. in Mt., c. 11 (M. L. IX, 721). [5]) L. c. Expos. in Lc. (7, 19), n. 93—95.

und der hl. Hieronymus, er konnte nicht in Unwissenheit sein über den, den er den Unwissenden vorher gezeigt hatte.[1]) Und der hl. Augustinus deutet den Auftrag des Täufers: Geht, sagt es ihm; nicht, daß ich zweifle, sondern damit ihr unterrichtet werdet.[2]) Auch der hl. Chrysostomus lehnt jeden Zweifel ab: Es wird niemand sagen können, er habe es klar erkannt, sei aber im Gefängnis furchtsam geworden. Er erwartete weder seine Befreiung aus dem Kerker, noch hätte er die Wahrheit verraten — er, der zu vielfachem Tode bereit war.[3])

Wenn darum die Väter das »venturus« etwas ungewöhnlich pressen und auf das Hinabsteigen zur Unterwelt deuten, ist es gerade wie jene andere Erklärung des hl. Ambrosius[4]): Dubitavit in Christo ipse praenuntius, licet per synagogae typum — nur als ein Versuch aufzufassen, dadurch jeden Schatten eines wirklichen Zweifels am Messias zu entfernen.

Aber auch schon der Wortlaut und Zusammenhang der anderen biblischen Ereignisse mit der Botschaft sprechen entschieden gegen einen wirklichen Zweifel des Täufers. Besonders sind dies drei Gründe[5]): 1. Johannes war von Gott belehrt, daß der, über den er den heiligen Geist herabsteigen sah, Christus sei, den zu verkünden und zu bezeugen er gekommen sei (Joh. 1, 33). Wird da nicht dem Johannes das größte Unrecht getan, wenn es heißt, er habe gezweifelt, ob Gott ihm die Wahrheit geoffenbart habe? 2. Matthäus berichtet ausdrücklich: Als Johannes im Gefängnis die Werke Christi gehört hatte (11, 2).

---

[1]) L. c., Ep. 121 ad Algasiam (M. L. XXII, 1008f.).

[2]) Serm. 66, n. 4, M. G. XXXVIII, 432.

[3]) Homil. in Mt. 36, n. 1 (M. G. LVII, 413f.) — Andere Väteraussprüche vgl. bei Knabenbauer, l. c. I, p. 419sq. — Auch der Anglikaner Hastings (II, 680) sagt: Wir können kaum glauben, daß des Johannes eigener Glaube schwankte, und müssen annehmen, daß er eine Stärkung der Messianität Christi gegeben wünschte für die Sache seiner Schüler.

[4]) De fide, l. 4, c. 1, n. 4; M. L. XVI, 522. [5]) Vgl. Hagen, Lex. Bibl., II, 776. — Vgl. auch Gams, a. a. O. S. 146ff.

Also hörte und anerkannte er die Werke Christi, und um alle auf ihn aufmerksam zu machen, will er die Frage öffentlich stellen. 3. Zu überlegen ist das Lob der Beständigkeit und die große Würde, die der Herr ihm bei derselben Gelegenheit öffentlich beilegt, nicht minder, daß er die Juden deswegen heftig tadelt, weil sie dem Johannes nicht geglaubt hätten. Durch alles dieses wird ein Zweifel des Johannes gänzlich ausgeschlossen. Außerdem hätte er durch einen solchen Zweifel seine ganze Sendung und sein Amt zu Täuschung und Betrug mißbraucht und so selbst illusorisch gemacht.

Anders erklärten den Sinn der Frage Gams und Schegg. Ersterer meint[1]), des Johannes Stimmung im Gefängnis war Sehnsucht nach der Proklamierung des Messiasreiches. Er habe nun geglaubt, der Messias warte vielleicht auf einen Anstoß dazu von außen. Diesen zu geben, wäre keiner berufen gewesen als der Vorläufer. Als dieser daher im Gefängnis von den Wundern des Herrn Kunde erhalten hatte, habe er, wenn auch mit dem Bewußtsein, dazu den Auftrag nicht von oben erhalten zu haben, den entscheidenden Schritt getan, den Herrn zu einer Erklärung aufzufordern, daß er der Messias sei. — Ähnlich erklärt Schegg die Frage. Während aber Gams den Täufer darob, daß er »in der Form und dem Inhalte dieser Frage sowohl die Grenzen des ihm von Gott gewordenen Berufes als auch die Grenzen seiner Bescheidenheit und innersten Demut überschreitet, die er sonst gegen den Messias an den Tag gelegt hat«, tadelt[2]), rechnet Schegg es ihm als Tat heiligen Eifers zum Lob und Verdienst an.[3]) — Wir müssen Gams hierin mehr Recht geben, aber auch gestehen, daß das eben die Klippe ist, um welche die Hypothese beider nicht herumkommt. Eine solche Handlungsweise steht so scharf zu der Demut des Täufers im Gegensatz, daß wir sie dem Heiligen schlechterdings nicht zumuten dürfen.

---

[1]) Johannes der Täufer im Gefängnisse, S. 107ff. [2]) A. a. O. S. 115f., vgl. S. 143. [3]) Matth.-Evang., II, S. 69.

So bleibt nichts übrig als die sogenannte »orthodoxe« Erklärung der Frage der Gesandtschaft: Johannes hat zunächst nicht um seinetwillen, sondern seiner Jünger wegen die Frage an Christus gerichtet. Die Veranlassung dazu sind allerdings Zweifel, aber diese hegt nicht Johannes, sondern hegen seine Jünger. Der Vater dieser Erklärung ist der hl. Chrysostomus, und ihm sind seither sehr viele katholische Exegeten gefolgt. Er gibt die Lösung folgendermaßen[1]: »Die Schüler des Täufers waren dem Heiland feindselig gesinnt und stets mit einer gewissen Eifersucht gegen ihn erfüllt (vgl. Joh. 3, 26; Mt. 9, 14). Denn sie hielten Jesus für einen gewöhnlichen Menschen, Johannes aber für mehr als einen Menschen und ertrugen es schwer, jenen zunehmen, den Johannes aber abnehmen zu sehen. So lange dieser bei ihnen war, ermahnte er sie oft und belehrte sie, konnte sie aber nicht überzeugen. Als er nun bald sterben sollte, wandte er größeren Eifer darauf an, da er fürchtete, die verkehrten Meinungen könnten trotzdem bestehen bleiben. Was tut er also? Er wartet, bis er von ihnen selbst hört, daß der Heiland Wunder wirke; aber auch jetzt belehrt er sie nicht, sondern schickt zwei, von denen er glaubt, sie wären leichter als die anderen zum Glauben geneigt, damit die Frage keinem Verdacht unterläge und damit sie aus den Tatsachen selbst erführen, welcher Unterschied zwischen Jesus und Johannes sei, und sagt: Geht und fragt: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?«[2]

Diese Erklärung ist treffend durch das Verhältnis des Täufers zu seinen Jüngern motiviert und erscheint dadurch als sehr begründet. Denn es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch nach dem letzten Zeugnis und Tadel des Johannes (Joh. 3, 28 ff.) bei ihnen die Eifersucht gegen Jesus nicht ganz schwand (vgl. Mt. 9, 14 die Frage wegen des Fastens); aber immerhin bleibt noch eine Schwierigkeit bei der

[1]) Hom. 36 in Mt. 11, 2; M. G. LVII, 414f.

[2]) Ebenso Theophylaktus, Euthymius, Cyrillus Alexand., Eusebius Alexand. u. a., vgl. Knabenbauer l. c.

Form dieser Erklärung; denn der Fragende ist doch, wie der Adressat der Antwort, der Täufer und nicht seine Jünger. Daher haben, wie schon Origenes erklärte[1]), Johannes spreche im Namen und Wunsche fast des ganzen Volkes zu Jesus, nach dem Vorgange Tolets besonders Knabenbauer, Belser[2]), Pölzl u. a. den Zweck der Gesandtschaft nicht auf die Jünger beschränkt, sondern auf das ganze Volk Israel erweitert.

Man wird daher in der Erklärung bei den Jüngern nicht stehen bleiben und den Zweck der Botschaft endgültig so fassen müssen: Johannes will seines Berufes und seiner Sendung, dem Herrn ein wohlbereitetes Volk zu schaffen (Lk. 1, 17), auch aus seinem Kerker heraus walten, und da er ein baldiges Scheiden von dieser Welt ahnt, durch sein letztes Zeugnis gleichsam testamentarisch das Volk ernstlich mahnen, seinen Messias anzuerkennen und ihm zu folgen. Mit der Kunde von der Wundertätigkeit Jesu mußte Johannes auch jene vom gesteigerten Haß der Pharisäer und Schriftgelehrten und der großen, aber unfruchtbaren Bewunderung des Volkes erfahren, daß man Jesus wohl als einen Propheten, aber nicht als den Messias anerkannte, trotz aller Zeugnisse des Johannes und der Wunder Christi. Das konnte Johannes nur tiefschmerzlich berührt hinnehmen, und er sann auf ein Mittel, die drohende Gefahr, das Volk könnte schließlich seinen Messias nicht erkennen, abzuwenden: Eine offizielle Anfrage an Jesus sollte es sein, die ihn veranlaßte, laut und unzweideutig vor allem Volke sich als Messias zu erklären. Johannes wollte also mit seiner Anfrage, wie Baronius erklärt, sagen: Zu Johannes hatten die Juden gesandt zu fragen, ob er der Messias wäre, zu Jesus, der wirklich der Messias war, nicht. Was also die Juden hätten tun sollen, aber nicht taten, wollte Johannes tun, damit Christus auf seine Frage hin sich offen dem Volke als

---

[1]) In prooemio ad Comm. in Ev. Mt. (M. G. XIV, 33); vgl. Comm. in Jo. c. 6, n. 6; M. G. XIV, 216.

[2]) Tübing. Qu., 1890, 387 ff.

Messias erkläre. Ich weiß, daß du der Messias bist, ich habe es ja selbst bezeugt; aber das Volk ist noch nicht davon überzeugt; erkläre dich denn offen dem Volke als Messias, und daß kein anderer mehr zu erwarten sei.

Mit dieser Auslegung der Frage können wir nach jeder Richtung hin zufrieden sein. Vom Standpunkt des Glaubens, wie er uns die Beziehung Johannis zu seinem Herrn vorstellt, wie vom psychologischen und realen Gesichtspunkte und biblischen Zusammenhange betrachtet, ergibt sich durch sie die vollste Harmonie. Wie Belser[1]) gut hervorhebt, war eine solche direkte Anfrage geradezu notwendig. Johannes hatte sich zwar oft genug als Vorläufer des Messias dem Volke gegenüber ausgewiesen, aber es hatte eine eigentliche offene Erklärung zwischen dem Vorläufer und dem Heiland selbst doch noch nicht stattgefunden. Wenn das Haupt des Johannes ohne ausdrückliche Beglaubigung durch seinen Herrn unter dem Henkerbeile im Kerker fiel, wo blieb da der untrügliche Beweis für die göttliche Sendung des Johannes, der zudem keine Wunder vollbracht hatte? Wenn außerdem der Heiland jetzt den gefeierten Wegbereiter scheinbar teilnahmslos seinem Schicksal überließ, konnten um so leichter über die Mission desselben, der auch in den Augen des Volkes stetig abgenommen hatte, Zweifel entstehen. Durch Anfrage und Antwort fand dieses gegenseitige Verhältnis seinen krönenden Abschluß.

»Seine Frage zugleich mit der Antwort, die sie dem Messias entlockt, ist die letzte Botschaft des Täufers, die letzte Adventpredigt und letzte Mahnung zum Glauben, sein Testament an das Volk Israel. Wie die Frage gestellt ist, aus dem Herzen und Gewissen des Volkes heraus (Sollen wir auf einen anderen warten?), so pocht sie mächtig ans Herz und Gewissen des Volkes an und beschwört dasselbe, seinem Erlöser zu glauben und zu folgen. So beschließt der Täufer sein Predigtamt, treu seinem Berufe bis in den Kerker, bis in den Tod.«[2])

---

[1]) Tübing. Qu., 1890, S. 389f. [2]) Keppler, Advents-Perikopen, S. 49.

2. Die Antwort Jesu (Mt. 11, 4—6; Lk. 7, 21—23).

Auf die bedeutsame Frage mußte eine bedeutsame Antwort folgen. Der Evangelist Lukas, der hier ausführlicher als Matthäus referiert, schaltet vor derselben zur Erklärung ein: In jener Stunde aber heilte er viele von den Krankheiten und Plagen und unreinen Geistern, und vielen Blinden schenkte er das Gesicht. Denn die Antwort Jesu knüpft eben an das, wovon die Jünger Zeugen sind, an: Meldet dem Johannes, was ihr seht und hört (Mt. 11, 4).[1] Wir können daraus auch entnehmen, daß die Jünger nicht sofort, als sie angekommen waren, sich Jesus mit der Frage nahten. Die Jünger kommen gerade zur rechten Zeit. Die Wirksamkeit Jesu, die Johannes zur Abordnung seiner Botschaft bewogen, dauert noch an. Was die Johannesschüler schon auf dem Wege preisen gehört, nehmen sie nun mit eigenen Augen wahr und müssen es staunend bestätigen.

Auf die Frage erfolgt von seiten des Heilandes sofort die Antwort, und zwar ganz in der Form der Frage, indem sie mit dem Auftrage der Überbringung an den Fragesteller einleitet: »Geht hin und sagt dem Johannes . . .« Die Antwort ist aber keine direkte, sie enthält formell weder das eine noch das andere Glied der disjunktiven Frage; sie ist indes deutlich genug; sie bezieht sich auf die eben von den Jüngern mit eigenen Augen wahrgenommene messianische Tätigkeit und klingt dazu sehr deutlich an eine messianische Weissagung an: Sagt dem Johannes, was ihr seht und hört: Blinde sehen, Lahme wandeln, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, Armen wird die frohe Botschaft verkündet (Mt. 11, 5; Lk. 7, 22). Auf diese Zeichen und Wunder des Messias verweist Jesus hier das erste Mal, aber nicht das einzige Mal; das vierte Evangelium berichtet uns öfter davon (5, 36; 10, 25. 38; 14, 12; 15, 24).

[1]) Im Griechischen ἀκούετε καὶ βλέπετε; die Vulgata scheint sich bei Mt. 11, 14 nach Lukas zu richten, der den Aorist setzt.

Da hatten die Jünger, die mit dem Zeugnis ihres Meisters nicht zufrieden waren, in der Tat ein größeres Zeugnis als das des Johannes: die Werke, die der Heiland tat, die seine Messianität bezeugen (Joh. 5, 36); und wenn sie seinen Worten nicht glauben wollten, so sollten sie doch diesen Wundern glauben, die er vollbrachte, und die ihn direkt als den Messias erwiesen (Joh. 10, 38).

War schon mit diesem Hinweise auf seine Taten an sich die Antwort genügend deutlich und bestimmt, so wurde sie durch die Form, in der sie gegeben wurde, ganz amtlich und dogmatisch, ganz ähnlich wie die Antwort des Täufers an die Gesandtschaft (Meschler). Denn sie ist fast wörtlich der Prophetie des Isaias über die geistige und leibliche Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Messias entnommen. Bei Is. 35, 4. 5 heißt es: . . Gott selbst kommt und erlöst euch. Dann öffnen sich der Blinden Augen, der Tauben Ohren tun sich auf, dann springt wie ein Hirsch der Lahme, und die Zunge der Stummen löst sich. Ferner Is. 61, 1 die vom Heiland in der Synagoge von Nazareth angezogene Stelle: Der Geist des Herrn ist über mir; denn der Herr hat mich gesalbt; um zu predigen den Sanftmütigen[1]), sandte er mich, um zu heilen, die zerknirschten Herzens sind etc. — Die Antwort Jesu ist ein wörtlicher Auszug aus beiden prophetischen Stellen, ja es geschieht hier noch mehr, als dort prophezeit ist, denn auch die Aussätzigen und selbst die Toten (der Jüngling von Naim und die Iairustochter) werden des messianischen Segens teilhaftig.

Der Heiland sagt damit: Aus der Art meiner Wirksamkeit und dem Vergleich derselben mit der Weissagung des Isaias ist zu ersehen, daß durch sie die

---

[1]) Vulgata ungenau mansuetis; LXX hat wie Lk. 7, 22; Mt. 11, 5: πτωχοί = Arme; nur mit dem Unterschied, daß LXX, εὐαγγ. πτωχοῖς, intransitive Konstruktion steht, während im N. T. transitives Passiv gebraucht ist. Vgl. Röm. 3, 2; Gal. 1, 9; 2, 7; Heb. 4, 26; 11, 2 u. a. (Grimm).

Prophezeiung von der Heilstätigkeit des Messias erfüllt wird, also ist es nicht schwer zu entscheiden, ob ich der Messias bin oder nicht.

Für einen Israeliten, der die Propheten und ihre Weissagungen kennen und sie als göttliche Offenbarung anerkennen mußte, war dieser Schluß einfach zwingend. Aber gerade das Verhalten der Johannes-Jünger gegen Jesus zeigte, wie selbst so klare Beweise infolge kleinlicher Vorurteile und falscher Voraussetzungen in ihrer Kraft gehindert und wirkungslos werden konnten. Darum fügt der Heiland eine ernste Mahnung hinzu, die seine Antwort abschließt: Und selig, wer sich an mir nicht ärgert!

Nur eine ganz oberflächliche, aber auch ganz unchristliche Deutung kann in den letzten Worten eine Spitze gegen die Anfrage des Täufers selbst erblicken, der in diesem Falle von Christus nicht undeutlich getadelt würde. Dieses würde sich nur mit der zurückgewiesenen Ansicht decken, der Täufer habe in Zweifelsucht oder falscher Selbstüberhebung die Anfrage gestellt. Das will der Schlußsatz gewiß nicht bezwecken oder auch nur zulassen; er ist in ganz anderer Absicht beigesetzt. Der Schlußgedanke macht erst die ganze Antwort völlig verständlich und klar. Er schließt die Selbstbezeugung Jesu für seine Messianität ab, darum durch die Partikel »und« mit dem ersten Satze verbunden. Wer offenen Auges und geraden Herzens diese Taten Jesu mit den von Isaias geweissagten messianischen Wundertaten vergleicht und infolgedessen, ohne sich durch falsche Voreingenommenheiten beirren zu lassen, Jesus für den wahren Messias hält und sich ihm als solchem anschließt, der ist selig zu preisen und erlangt also das Heil. Dann ist aber umgekehrt, wer sich an ihm ärgert, wer am unscheinbaren Auftreten Jesu, an seiner Armut und Demut solchen Anstoß nimmt, daß er blinden Auges und tauben Ohres an all den Werken vorübergeht und nicht an seine Messianität glaubt, unselig, und er kann nicht sein Heil erlangen. So ist das Heil eines jeden davon ab-

hängig, wie er sich zu dem in der Person Christi erschienenen Messias stellt. — Muß das nicht eine deutliche Mahnung sein, nicht für Johannes, sondern für seine hartgläubigen, im Vorurteil hartnäckig befangenen Schüler? Diese, nicht den treuen, gotterleuchteten Vorläufer gehen diese Worte zunächst an; mit ihnen freilich aber auch das ganze Volk Israel, dessen Vertreter, die Volksmenge um Jesus, die diese Worte ebensogut hörte wie die Jünger; und eine besonders ernste Mahnung waren sie für die halsstarrigen Pharisäer. Sie alle sollen sich hüten, Ärgernis an ihm zu nehmen, daß er ihnen nicht ein Stein des Anstoßes und Ärgernisses werde. Leider traf die Befürchtung bei vielen ein, vielen wurde, aber aus ihrer eigenen Schuld, Christus zum Falle.

Damit zeigt sich aber auch, wie gut unser Herr seinen Vorläufer verstanden hat, wie bereitwillig er in die Absicht der Frage eingeht. Speziell im Schlußsatze gilt diese Antwort Jesu der falschen Messiasidee, dem Zerrbilde des Messias, das entstanden war, weil die Juden seit langem ihren Messias nur unter dem schiefen Gesichtswinkel fleischlicher, irdischer Erwartungen, unter dem gefärbten Glase politischer Hoffnungen betrachteten und ersehnten; jenem falschen Bilde, gegen das ja eben der Täufer seit seinem ersten Auftreten unermüdlich, unerbittlich geeifert hatte, das in dem erwarteten Davidssohn nur den sieghaften Vernichter der Feinde Israels erblickte; dem Bilde, in welchem kein Platz war für Buße und Abtötung, für Erlösung von Sünde und Schuld, für Erneuerung des inneren Menschen zu heiligem Leben.[1]) Diesen Kampf hatte Johannes vor und mit dem Heiland auf sich genommen und wußte sich stets eins mit ihm, seine offizielle Anfrage war der letzte Streich, den er

[1]) Wie Knabenbauer, I, 422 f., bemerkt, ist der Schlußsatz auch eine Anspielung auf die messianische Weissagung Is. 8, 13. 14 vom Stein des Anstoßes (Fels des Ärgernisses) und Verderbens, das der Heiland besonders in der Gestalt des leidenden Messias (Is. 53, 1. 4) dem Volke Israel sein wird.

gegen dieses Hindernis des Messiasreiches führte, der letzte Sukkurs, durch den er dem Heiland die noch zaudernden Reste seiner Jünger zuführen wollte.

So war die Antwort des Heilandes deutlich genug, auch ohne daß die Frage direkt mit Ja beantwortet wurde. Wie Chrysostomus in seiner schon angeführten Stelle andeutete, war diese Formulierung auch sehr klug. Jesus konnte sich jetzt noch nicht öffentlich und direkt vor allem Volke als den Messias erklären, weil die Zeit dazu noch nicht gekommen war. Wer ihn aber verstehen wollte und nicht absichtlich sein Ohr verschloß, konnte auch so über diese Selbstbezeugung Jesu nicht mehr im Zweifel sein. Wer aber der Gnade sein Herz verschloß, brachte auch der ausdrücklichen Erklärung Jesu, seinem Schwure vor Kaiphas, ja selbst dem Zeichen des Jonas (Mt. 12, 39; 16, 4; Lk. 11, 29) keinen Glauben entgegen; diesem aber wurde dann durch eigene Schuld Christus zum Stein des Ärgernisses, der ihn zermalmte.

Das ist nach dieser Richtung die Bedeutung der Frage des Täufers an seinen Herrn. Aber sie ist damit noch nicht erschöpft. Wie groß ihre Tragweite eben für das Volk ist, um dessentwillen Johannes die Anfrage gestellt, lehrt uns die Begebenheit nach dem Weggange der unmittelbaren Interessenten der Botschaft. Weil aber damit der Heiland sich über seinen Vorläufer und dessen Stellung und Würde das erste Mal offen ausspricht, fassen wir dieses unter einem eigenen Kapitel zusammen, zu dem wir nun übergehen wollen.

6. Kapitel. Das Gegenzeugnis Jesu über Johannes.

(Mt. 11, 7—19; Lk. 7, 24—35.)

»Unter den Weibgeborenen kein Größerer als Johannes.«

Mit seiner Botschaft an Johannes entläßt Jesus die Johannes-Jünger. Aber die Verhandlung ist damit nicht zu Ende, sie setzt sich zwischen Jesus und denen, welche die Anfrage des Vorläufers mit betraf, fort. Die frühere fand

zwischen Johannes und Jesus statt und betraf das Volk, die folgende wird zwischen Jesus und dem Volk geführt und betrifft Johannes. Das ist ein neues Zeichen, wie der Heiland die Botschaft des Johannes verstand, wie also auch Johannes sie beabsichtigte und wie wir sie zu verstehen haben. Das war sonach eigentlich das letzte Zeugnis des Täufers, eine Erinnerung des Volkes an seine Zeugnisse für Jesus und deren baldige gläubige Annahme.

Nun ist es am Heiland selbst, diese Treue seines Heroldes zu erwidern. Er lohnt sie mit einem herrlichen Gegenzeugnis, sozusagen mit der Kanonisation und Seligsprechung des Täufers noch vor dessen Tode.

Aber warum läßt er vorerst die Johannes-Jünger abziehen? Wären seine Worte für den einsamen Gefangenen, der nach jedem Worte seines Herrn lechzte und es aufnahm wie das dürre Land den Regen, nicht ein großer Trost gewesen? Und eine Genugtuung für die Gleichgültigkeit und Vernachlässigung, die in der letzten Zeit seines Wirkens gegen ihn sich geltend machte? Und würde dieses hohe Lob aus Jesu Munde nicht auch vielleicht die Jünger sympathisch berührt und ihm zugeführt haben? Der hl. Chrysostomus[1]) sagt darauf: Damit es nicht den Anschein gewinne, als wolle Jesus dem Johannes schmeicheln. Dieser Schein sollte vermieden werden. Die Johannes-Jünger selbst konnten übrigens das auch ohne ihn erfahren, und das Lob ihres Meisters vor ihnen hätte sie vielleicht nur in der eigensinnigen Überschätzung ihres Meisters noch bestärken können.[2])

Die Rede des Herrn über Johannes an das Volk könnte man eine oratorische Leistung, das Meisterstück einer Rede, nennen, was Inhalt und Form zugleich anbelangt. Sie gliedert sich in drei Teile: Der erste behandelt die Bedeutung des Johannes und seine Stellung im alttestamentlichen Gottesreich (Mt. 11, 7

[1]) Hom. 37, n. 1, in Mt.; M. G. LVII, 419.

[2]) Vergleiche dazu und betreffs der schönen Übersicht Keppler, Advents-Perikopen, S. 54.

bis 11; Lk. 7, 24—28a); der zweite seine Stellung im neutestamentlichen Gottesreich (Mt. 11, 12—15; Lk. 7, 28b); der dritte enthält eine Zurechtweisung des Volkes wegen der Vernachlässigung der Mahnungen wie der ganzen Bedeutung des Johannes (Mt. 11, 16—19; Lk. 7, 29—35).

Die Rede an das Volk ist lebendig und affektvoll und enthält besonders drei rhetorische Fragen. Sie ist deshalb einer Katechese an das Volk über Johannes zu vergleichen. Jesus ruft das Volk selbst zum Zeugen für die Größe des Johannes auf, um desto deutlicher dessen Kurzsichtigkeit dem Täufer gegenüber einer strafenden Kritik zu unterziehen.

Zunächst hebt der Heiland die außerordentliche Größe seines Vorläufers hervor; sie ergibt sich aus dessen Charakter und Tugenden wie aus seinem Berufe. — »Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? Ein Rohr, das vom Winde hin- und herbewegt wird?« Der Herr spielt auf die erste Zeit des Auftretens Johannis an, jene Zeit, als das ganze Land auf die Kunde von dem großen Manne zu ihm in die Wüste und an den Jordan pilgerte. Unter dem Rohr ist jedenfalls das Schilfrohr, das im Ghor üppig wuchs, zu verstehen, und von dessen Hin- und Herschwanken Jesus sein Bild zur Bezeichnung dessen, was Johannes nicht ist, entlehnt. In der Erklärung, ob das Schilfrohr selbst buchstäblich oder überhaupt nur bildlich (von einem wankelmütigen, wetterwendischen, unbeständigen Menschen) angeführt sei, sind die Exegeten geteilter Meinung. Im ersten Falle würde die Frage lauten: Wolltet ihr euch damals etwa nur einmal das Jordanschilf ansehen, wie es vom Winde hin- und herbewegt wird? Das kann wohl nicht der Zweck eurer Wanderung gewesen sein.[1]) In diesem Falle sollte aber im Griechischen bei κάλαμος der Artikel stehen. Es ist darum die bildliche Deutung vorzuziehen, wie sie z. B. der hl. Chrysostomus[2])

[1]) So Knabenbauer, Mt. l. c. 425, und Schegg. Ev. Mt., II, 77f.

[2]) Hom. 37, n. 1, M. G. LVII, 419.

gibt: Als ob Jesus sagen wollte: Warum verließet ihr Städte und Häuser und kamet alle in die Wüste? Um etwa einen armseligen und leichtfertigen Menschen zu sehen? Aber das wäre unsinnig. Es wäre sicher damals nicht so viel Stadt- und Landvolk mit solchem Eifer zum Jordanfluß hinausgeströmt, hättet ihr nicht einen großen, bewunderungswürdigen und felsenfesten Mann zu sehen erhofft. Denn nicht ginget ihr hinaus, ein Rohr zu sehen, das vom Winde hin- und hergetrieben wird; denn die leichtfertigen, wetterwendigen Leute, die heute so, morgen so sagen, die in keinem Punkte feststehen, diese gleichen dem gar sehr.

Nein, das ist Johannes nicht. Er ist der starke, unbeugsame, furchtlose Held, der von keiner Seite sich beeinflussen ließ, nach keiner Seite Bücklinge machte. Auch jetzt noch, wo er roher Gewalt unterliegen mußte, zu Machärus in Banden, ist er noch ungebeugt und gefürchtet. [1])

Daß diese Frage auf alle Fälle eine Kritik, ja einen Tadel gegen das Volk enthält, geben alle Exegeten zu. Bei bildlicher Deutung soll das, womit Johannes nichts gemeinsam hat, ein Spiegel für das Gewissen des Volkes sein. Was sie von ihm nicht erwarteten, was sie ihm verübelt hätten, das waren sie in ihrem Verhalten gegen Johannes selbst. Bei wörtlicher Auffassung ist der Tadel direkt und wird zu herbem Sarkasmus und scharfem Spott (Knabenbauer). Dann besagt die Frage: Ihr wolltet doch damals nicht einfach das Schilf des Jordan betrachten? Und doch könnte man dies fast glauben; ihr hättet nicht weniger Nutzen aus dieser Wanderung ziehen können, wenn dies eure Absicht gewesen wäre; so wenig nachhaltig hat sie auf euren Glauben und euer Leben eingewirkt (Keppler).

Daran knüpft der Heiland die zweite, ähnliche Frage: Aber was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in weichlichen Kleidern? Sieh, die

---

[1]) Daß diese Frage eine kräftige Verneinung erwartet, zeigt die Einleitung der zweiten Frage durch ἀλλά, das nach einer negativen Frage die Bedeutung der Bekräftigung hat (vgl. Grimm, p. 18).

sich weichlich kleiden, sind in den Palästen der Könige (Mt. 11, 8). Wenn ihr nicht deshalb hinausgingt, was ich euch eben fragte, dann etwa deshalb, um einen verweichlichten Menschen in feiner Kleidung und Lebensweise anzutreffen? Von einem solchen hättet ihr freilich keine heilsamen Lehren und Bußpredigten erwarten können. Aber solche mußtet ihr auch anderswo suchen, nicht in der Wüste. Die sind in den Königspalästen anzutreffen; da ist die verfeinerte, luxuriöse Kleidung und Lebensweise zu Hause! Es ist unverkennbar, daß der Heiland hier eine Anspielung auf den Königshof des Herodes mit seiner Prasserei und Sittenlosigkeit macht. Darin liegt zugleich eine Andeutung auf das Motiv der Einkerkerung des Johannes, weil dieser die Ausschweifung und den Ehebruch des Herodes gerügt hatte.[1])

Diese Frage gibt einen Fortschritt der Rede, die immer konkreter auf Johannes und dessen Schicksal sich bezieht. Es ist wieder im Lobe des Täufers die Kritik des Verhaltens des Volkes enthalten. Die Juden hatten zwar die Absicht, einen ernsten, sittenstrengen Mann zu sehen und zu hören; sie bewunderten ihn und empfanden einige Reueregungen, aber bald ging alles wieder im alten Geleise der Leichtfertigkeit. Sie, sie selbst sind die Wankelmütigen, weichliche, genußsüchtige, fleischlich gesinnte Menschen!

Nein, der Mann in der Wüste mit seinem kamelhärenen Gewande, seinem Bußgürtel, seinen Heuschrecken, der gemahnte an nichts weniger als an einen weichlichen Menschen; das mußte jeder zugeben, der ihn nur von ferne gesehen. Dessen Anblick war ein ganz anderer. »Sondern was seid ihr hinausgegangen zu sehen? einen Propheten? Ja, ich sage euch, mehr als einen Propheten: dieser ist es, von dem geschrieben steht: Sieh, ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte her, der deinen Weg

[1]) Vgl. die Stelle Chrysost., Hom. XXXVII, n. 1 (M. G. LVII, 420). — Über den Luxus der Kleider (Gold und Silber, Wässer und Parfums etc.), vestes splendidae, sieh Kortleitner, p. 217.

vor dir bereiten soll.« Die dritte Frage, diese ist entschieden zu bejahen. Auf den ersten Blick erinnerte Johannes in seiner ganzen Erscheinung an die alten Propheten. Einen Propheten zu schauen und zu hören, wallten sie hinaus, und fürwahr, das ist richtig! Er war auch ein Prophet, aber nicht genug; ihr habt mehr gesehen als einen Propheten. Und Jesus führt nun die Prophetie Mal. 3, 1 an und bezieht sie auf den Täufer. Diese Sendung, unmittelbar vor dem Messias einherzugehen, bildet denn eben den Grund des Vorranges unter allen Propheten. Warum ist Johannes größer? fragt der hl. Chrysostomus. Weil er dem Kommenden näher ist. Denn wie bei den Königen jene, die in der Nähe seines Wagens einherschreiten, die anderen an Würde überragen, so schreitet Johannes in nächster Nähe des kommenden Messias.[1])

Damit bestätigt der Heiland sozusagen das demütige Wort des Täufers bezüglich seiner Sendung, er sei die Stimme eines Rufers in der Wüste, indem er statt der Prophetie des Isaias jene des Malachias setzt, wie ja beide Weissagungen auch bei Mk. 1, 2. 3 verbunden sind. Dieses Wort des Heilandes ist eine weitere Vervollständigung der Parallelen zwischen dem letzten Propheten und dem Vorläufer. Aber der Heiland bleibt bei diesem Lobe nicht stehen. Johannes ist nicht bloß der letzte und größte Prophet, er ist überhaupt der Größte aller Weibesgeborenen im alttestamentlichen Gottesreiche. Ein bedeutsames Wort! Welch hohe Auszeichnung begründet es! Manche Exegeten haben diese ausschließlich auf des Johannes Stellung zu Jesus als Vorläufer zurückgeführt. Das ist nun wohl zwar der Haupt-, aber nicht der einzige Grund der Größe des Johannes. Es erhellt dieses daraus, daß Jesus diesen ersten Grund schon in die Worte: »Mehr

---

[1]) Die auf den Täufer bezogene Malachiasstelle vom Engel (Boten) war später Anlaß, den hl. Johannes als Engel mit Flügeln darzustellen, besonders in den griechischen Menologien und Lektionarien (vgl. Acta S. S., Junii IV., p. 776, zwei solche Abbildungen, ferner Kraus, Realenzyklopädie, II, p. 63).

als ein Prophet« legte, aber dann ihn doch noch besonders den Größten der Weibesgeborenen nennt. Wir werden daher mit den älteren Erklärern noch als Grund hinzunehmen die persönliche Heiligkeit, besonders die Befreiung von der Erbsünde noch vor der Geburt (vgl. Lk. 1, 15) sowie durch seine Tugend und sein Bußleben. Es ist jedoch, wie z. B. Riezler[1]) gut bemerkt, klar, daß Johannes nicht mit den Heiligen des Neuen Testamentes, sondern nur mit denen des Alten Testamentes, und zwar bloß mit solchen, welche eine öffentliche Rolle gespielt haben, verglichen werden kann. Das drückt Jesus durch sein Wort »erweckt« (Mt. 11, 11) aus, was die Zuteilung einer öffentlichen Aufgabe andeutet. Daher ist auch nicht zu folgern, daß der hl. Josef dem hl. Johannes an Heiligkeit nachstehe, denn Josef gehörte nicht zu den Männern, die berufen waren, in das öffentliche Leben des Heilandes einzugreifen.

Auch hier ist die Folie wieder eine Anklage gegen das Volk. Nur wird sie hier nicht unmittelbar, sondern erst von Vers 15 offen dargelegt und ausführlich besprochen, weil Jesus das Verhältnis des Täufers zum neutestamentlichen Gottesreich an die Würdigung seiner Größe knüpft. Der Tadel liegt also auch da zwischen den Worten. Denn wenn Johannes größer ist als je ein Prophet es war, ja wenn er der Größte überhaupt ist, wie stehen dann die Juden in ihrem launenhaften, halsstarrigen Verhalten gegen diesen da, und wie können sie ihre Unempfänglichkeit gegen ihren Lehrer verantworten?

Auch hier ist das Lobeswort des Heilandes über Johannes den Vätern Anlaß geworden, den Täufer darob selig zu preisen.[2])

Johannes, der größte Prophet, der Größte aller Weibgeborenen, das ist das hohe Lob aus dem Munde des

---

[1]) S. 229f. [2]) Vgl. u. a. Cyrill. Hier., Cat. III de bapt. (M. G. XXXIII, n. 42). — Tertull. adv. Marc., l. IV, c. 18, M. L. II, 403. — Chrysost., Hom. 37, n. 2 in Mt. (M. G. LVII, 421). — S. Thom. 2, 2, qu. 174, 4. 3; cf. I, qu. 108, 2 ad 3.

Heilandes. Aber diese Größe betrifft doch nur das Alte Testament. Denn damit hat Jesus nur die Stellung des Johannes zum alttestamentlichen Gottesreiche bezeichnet. Im zweiten Teile der Rede erfährt dieses Wort eine Einschränkung. Von den Gliedern des Messiasreiches wird der Täufer »dem theokratischen Rangverhältnis nach« (Pölzl) übertroffen: der Kleinere im Himmelreich ist größer als er. Auf den ersten Blick nach diesem hohen Lobe des Täufers fast etwas auffällig! Wer am Messiasreich, will der Heiland sagen, an und für sich eine geringere Stellung einnimmt als Johannes im Alten Testamente, ist doch größer als er.

Zwei Auslegungen sind hauptsächlich hier zu berücksichtigen. Die erste besagt: Dieser Vergleich kann sich nicht auf persönliche Größe oder gar persönliche Heiligkeit beziehen. Wenn einer im Neuen Testamente, der an sich, durch eigene Tugend und Heiligkeit, weit hinter Johannes, dem Größten im Alten Testamente, zurücksteht, dennoch größer als Johannes sein soll, so kann nur der Boden ungleich sein, auf dem beide stehen. Mit anderen Worten wird dadurch ausgesprochen, wie erhaben die neutestamentliche Heilsordnung über der alttestamentlichen steht: so hoch, als die Erfüllung über dem Vorbild, der beleuchtete Körper über seinem Schatten, als die Gnade über dem Gesetze steht. Aber deshalb ist der Täufer von der Teilnahme am Himmelreich keineswegs ausgeschlossen.

Der hl. Chrysostomus[1]) gibt dazu die andere Erklärung: »Christus sagt: Kein Größerer unter den Weibgeborenen als Johannes der Täufer. Damit aber die Größe des Lobes nicht ein Mißverständnis schaffe, oder die Juden jenen Christus vorzögen, sieh, wie er dies richtigstellt . . . Er stellt jenes Wort, um keinen Verdacht zu belassen, mit den Worten richtig: Wer der Geringere ist im Himmelreich, ist größer als er. Geringer dem Alter und der Meinung der Menge nach. Denn sie sagten, er selbst sei ein Vielesser und Weinsäufer (Mt. 11, 19) und:

[1]) Hom. 37, n. 2 (M. G. LVII, 422).

Ist dieser nicht des Zimmermannes Sohn? (Mt. 13, 53) und überall sahen sie geringschätzig auf ihn.«

An Chrysostomus schlossen sich viele Exegeten an und erklärten mit ihm als den Geringeren Jesus selbst. Die Vergleichung habe dann den Sinn, das Vorurteil des Volkes gegen Jesus zu beheben und dessen Mißverständnisse zu beseitigen. Gegenüber der Größe des Johannes mußte die unendlich höhere desjenigen, für den er Zeugnis ablegte, dem Volke zum Bewußtsein gebracht werden. — Dagegen wurde aber geltend gemacht, Jesus könne sich nicht gut den Geringeren nennen, da er ja an anderen Stellen (z. B. Mt. 12, 41. 42) offen sich den Größeren nenne. Auch geht die Beweiskraft der Rede verloren, wenn die Sentenz nicht allgemein ist. Die Einrede, Christus nenne sich ja nicht den Geringeren, sondern bezeichne dadurch nur das Vorurteil, daß er dafür angesehen werde, kann nicht schwer ins Gewicht fallen, denn dann müßte stehen: Der, der als der Geringere erscheint.[1])

Im Anschluß an diese Äußerung Mt. 11, 11 spricht der Heiland im selben Evangelium überhaupt vom Verhältnis des hl. Johannes zum neutestamentlichen Messiasreiche und vom Eintritt in dasselbe (12—15): »Von den Tagen des Johannes aber bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt brauchen, reißen es an sich. Denn alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben geweissagt, und wenn ihr es aufnehmen wollt, er selbst ist der Elias, der kommen wird. Wer Ohren hat zu hören, der höre.«

Vorerst ist zu bemerken, daß der Vers Mt. 11, 12 in mehrfacher Hinsicht eine Schwierigkeit bietet. Einmal ist es nicht sicher, ob er überhaupt hierhergehört; denn Lukas setzt denselben Gedanken ganz anderswo, in der Zwischenrede nach der Parabel vom ungerechten Verwalter und vom Mammon (Lk. 16, 16). Dann ist der Sinn des Gedankens verschieden erklärt worden. Der Grund

[1]) Vgl. Knabenbauer, Mt.-Komm., I, 434f. (nach Maldonat).

ist die nicht ganz klare Bedeutung der Worte: Das Himmelreich wird vergewaltigt etc.[1]) Man erklärt den Ausdruck gewöhnlich: Das Himmelreich leidet Gewalt, wird erstürmt, und die Gewalt anwenden, die das Himmelreich mit allen Mitteln anstreben, reißen es an sich, nehmen es für sich weg, also im guten Sinne vom höchsten Heilseifer. Unter Gewaltanwenden ist die eifrige Erfüllung der Bedingungen zum Eintritte ins Himmelreich verstanden, Buße, Überwindung, Kreuztragen, wie es der Heiland vorher in der Instruktionsrede an die Apostel (Mt. 10, 16—39) angegeben hatte.[2]) Dagegen deuten andere das βιάζειν, ἁρπάζειν und die βιασταί im feindlichen Sinne und übersetzen: Von den Tagen des Johannes wird das Reich Gottes vergewaltigt, und die Gewalttätigen entreißen es dem Volke. Danach wäre die Erklärung des Ausdruckes diese: Das Himmelreich, das Johannes anmeldete, sei von seinen Tagen an dem Neid, der Feindschaft und Verfolgung vieler ausgesetzt gewesen, besonders von seiten der Pharisäer. Von den Tagen Johannis an wäre zu erklären durch das feindselige Verhalten der Pharisäer gegen den Täufer, ihre wahrscheinliche Eideshelferschaft bei seiner Verhaftung und durch die Entfremdung des Volkes von ihm.[3]) Für diese Stelle will indes die Erklärung, scheint es, doch nicht passen, wenn auch schon hier jener gewisse Gegensatz zum Ausdruck kommt. Das Reich Gottes wird ja doch nicht zerstört und verwüstet, es wird in Ruhe verkündet, und mit Johannes hängt dies ohnehin weniger zusammen.

Man muß gestehen, daß in beiden Fällen noch nicht alles ganz glatt erklärt ist, und es könnte fast scheinen, man könnte Mt. 11, 12 ohne Beeinträchtigung

---

[1]) Βιάζω, vim adhibeo, vgl. W. Grimm a. a. O. Βιαστής, validus, fortis, violentus. Ἁρπάζω = rapio, violenter aufero, studiose mihi vindico (Grimm).

[2]) Z. B. Cyrillus Alex., Thesaurus assert., 11; M. G. LXXV, 176 (vgl. Knabenbauer, p. 437). — S. Chrysost. l. c., Hom. 37, n. 3.

[3]) Vgl. Knabenbauer l. c., 435, der dafür Hilarius, Hieronymus, Ambrosius u. a. anführt.

des Sinnes ganz übergehen und annehmen, der Vers sei aus einem anderen Zusammenhang hierhergekommen. Der Zusammenhang von Vers 12 und 13 wäre dann derart, daß Vers 13 eine Begründung und Erläuterung zur Äußerung über die Bedeutung des Johannes als des größten der Propheten bildete.[1]) Indes solange wir hierzu keine anderen Gründe haben, wird es das beste sein, Vers 12 in der angeführten Weise zu erklären: Die Gewalt brauchen, reißen das Himmelreich an sich, d. h. jetzt ist der Wendepunkt eingetreten; jetzt ist es nicht mehr mit Hoffen und Harren getan, sondern die Sache ist aktuell geworden; jetzt muß man zugreifen, jetzt hilft nur die energische Tat.[2])

Der Heiland spricht sich aber noch klarer über die Stellung des Johannes zum Alten und Neuen Bunde aus (nur bei Matthäus): Denn alle Propheten und das Gesetz haben geweissagt — eine Ellipse, deren Ergänzung lautet: Von Johannes und mir aber wird das Reich Gottes als schon gegenwärtig verkündet. Das bedeutet also, Johannes ist der Schlußstein der prophetischen Weissagungen, er steht auf der Grenzscheide zwischen dem Alten und Neuen Testamente. Mit ihm endet die alte und beginnt die neue Heilsordnung. Wenn Johannes der letzte der Propheten ist und nach ihm sofort das Messiasreich beginnt, ist er in der Tat dessen Vorläufer und Verkünder, jene Stimme des Rufenden, wie er sich selbst genannt hatte. Aber der Heiland will dieses Zeugnis noch deutlicher machen, darum sagt er außerdem (Mt. 11, 14): Und wenn ihr es aufnehmen wollt, er selbst ist der Elias, der kommen wird. — Zwischen Johannes

---

[1]) Cheyne-Black, II, 2501f. (nach Resch, Logia?) macht den Vorschlag, zu verbessern: εὐαγγελίζεσθαι, bezw. -εται für βιάζεται, und statt ἁρπάζουσιν πάντες: εἰς αὐτὴν ἐλπίζουσιν (Lk. 16, 16 hat εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεταί). — Resch nimmt an, daß das obige Wort פרצ heiße, βιασταί = פריצים, Gesetzesbrecher = Zöllner und Buhlerinnen bedeute. — Schegg und Grimm nehmen βιάζεται als Deponens = bietet sich mit Gewalt dar.

[2]) Vgl. Meschler (I[5], 357), der auch am richtigen Zusammenhang bei Matthäus zweifelt.

und Elias haben wir schon mehrere Vergleichungspunkte gefunden. Nun nennt ihn auch Jesus selbst einen zweiten Elias. Dessen Wiederkunft ist Mal. 4, 5 geweissagt, ebenso heißt es Eccli 48, 10 von ihm: »Du wardst bestimmt, in harten Zeiten den Zorn des Herrn zu lindern, das Herz des Vaters den Söhnen wieder zuzuwenden und die Stämme Israels wiederherzustellen.« Das stellt der Heiland durch seine Äußerung als Tatsache hin. Die Juden erwarteten indes Elias nicht, wie der Zusammenhang der Weissagung ausweist, vor dem Kommen Christi zum Gerichte, sondern vor der ersten Ankunft des Messias unter den Juden, vielleicht infolge Verquickung der Ideen, daß der Messias zugleich auch als Richter der Völker auftreten werde. Auf diesen Volksglauben nimmt darum Jesus Rücksicht und sagt, wenn sie die Propheten so nehmen wollen, sei eben Johannes dieser Elias; aber nicht der persönliche, sondern jener, der im Geiste und in der Kraft des Elias, wie Gabriel dem Zacharias verheißen, dem Herrn vorangeht (Lk. 1, 15).

Johannes und Elias! Es ist hier nicht das einzige Mal, daß der Heiland Johannes als den zweiten Elias, den Elias im Geiste bezeichnet. Bei dem Ansehen, das der Prophet Elias im Judenvolke genoß, wie überhaupt bei der ausgezeichneten Stellung desselben unter den Propheten ist diese Vergleichung ein Zeugnis des Herrn für die Würde seines Vorläufers.

Daß ein Grund und Anlaß dazu vorhanden war, sahen wir schon bei der Verkündigung und beim Auftreten des Johannes. Auch die Gesandtschaft des Synedriums hatte an Johannes die Frage zu richten, ob er etwa der Elias sei. Jetzt bestätigt der Heiland in gewissem Sinne diese Vermutung, nur mit der Einschränkung, daß der Täufer nicht der persönlich gekommene Elias sei. Jene Szene, wo der Heiland mit Elias persönlich verkehrt, ist die Verklärung auf Tabor, der herrliche Lichtblick vor dem Leiden Jesu (Mt. 17, 1—13; Mk. 9, 1—12; Lk. 9, 28. 36). Da treten Gesetz und Propheten in ihren Vertretern

Moses und Elias mit dem Herrn des Neuen Bundes in Berührung und halten ein geheimnisvolles Dreigespräch. Im evangelischen Berichte ist es aber interessant für uns, aus dem hierauf folgenden Gespräch mit den Jüngern einen ähnlichen Ausspruch des Heilandes über Johannes zu erfahren wie in unserem Zeugnis. Als ihn die Apostel fragen, wie es sich damit verhalte, was die Schriftgelehrten sagen, Elias werde vor der Ankunft des Messias kommen (Mt. 17, 10; Mk. 9, 10), während er jetzt nach dem Messias erschienen sei, da sagt er ihnen, das lasse sich ganz gut vereinen. Elias werde kommen und alles wiederherstellen, d. h. das Judenvolk zum Herrn bekehren, und Elias sei bereits erschienen (Mt. 17, 12; Mk. 9, 12): Ich aber sage euch, Elias ist schon gekommen, und sie haben ihn nicht erkannt, sondern mit ihm gemacht, was sie wollten. Ebenso wird auch der Menschensohn von ihnen zu leiden haben. Bedeutsam fügt Matthäus hinzu (17, 13): Da verstanden die Jünger, daß er zu ihnen von Johannes dem Täufer geredet habe.

Diese Antwort ist die passendste Erklärung zu unserer Stelle. Der Ankunft Christi zum Weltgericht geht Elias in Person, jener zur Erlösung der Elias im Geiste, Johannes der Täufer voraus (Mal. 3, 1). Die Schriftgelehrten machten diese Unterscheidung nicht und legten daher die Stelle Mal. 4, 5 unrichtig aus. Dem gegenüber sagt nun der Heiland, der ersten Ankunft des Messias sei schon ein Elias vorangegangen, in der Person und Wirksamkeit des Johannes. Hier erklärt der Heiland auch, wieso es möglich ist, daß trotz dieser vorbereitenden Tätigkeit des Johannes, der ähnlich wie der Elias bei der zweiten Ankunft alles wiederherstellen soll, der Menschensohn leiden und verachtet werden wird (Mk. 9, 11. 12). Der erste Elias in der Person des Johannes konnte eben die Juden nicht ganz bekehren, im Gegenteil; sie haben alles an ihm und mit ihm getan, was sie wollten, so wie es von Elias geschrieben ist (Mk. 9, 12). — Und das ist auch im Gegenzeugnis Jesu für Johannes bei Mt. 11, 14 wieder die

Anklage, die in den Worten Jesu gegen die Juden liegt: Wie Elias, hat Johannes Verkennung, Scheelsucht, ja Verfolgung zu erleiden. Besonders im Endschicksal gleicht Johannes seinem Vorbilde, denn beide verfolgt der Haß eines lasterhaften königlichen Weibes: hier ist es Herodias, dort Jezabel (3 Kön. 19, 2 ff.).

So sind beide Propheten einander folgendermaßen ähnlich: 1. In ihrem Charakter; 2. in ihrem ganzen Auftreten und in ihrer ganzen äußeren Erscheinung; 3. beide sind Bewohner der Wüste und Liebhaber der Einsamkeit; 4. beide eifern für das Gesetz und sind mahnende Bußprediger gegenüber dem Volke; 5. beide haben infolge ihres aufopfernden Wirkens und ihres freimütigen Benehmens auch gegen einen König und dessen lasterhafte Gefährtin zu leiden; 6. beide sind über alle anderen Propheten erhaben, werden schließlich verherrlicht und stehen als Vorläufer Christi einzig da im Reiche Gottes.[1]

Welche Bedeutung Jesus diesem Hinweise auf Elias beilegt, zeigt das folgende Wort, womit er den Vergleich abschließt (Mt. 11, 15): Wer Ohren hat zu hören, der höre. — Daß die Juden doch recht gehört hätten! Johannes sowohl als der Heiland selbst sind dadurch deutlich genug legitimiert und verkündigt. Aber wieviele hören und beherzigen es? Darum schließt sich an diese Worte vollends die Rüge seitens des Heilandes wegen des launenhaften und eigensinnigen Betragens, die von allem Anfang an für die ganze Redeform und das Zeugnis Jesu maßgebend war. Wie mit grellem Streiflichte beleuchtet der Heiland damit den Geist des Volkes zu dieser für sein Heil so bedeutungsvollen Zeit. Lukas schließt an die Verkündigung der Größe des Johannes unmittelbar die kurze Schilderung des geteilten Erfolges; beide, Lukas und Matthäus, stellen dann das Verhalten des Volkes in Vergleich zur kindischen Launenhaftigkeit und dem Eigensinn

---

[1]) Vgl. Schuster-Schäfer, Handbuch zur biblischen Geschichte, II[6], 779 f. Über Johannes und Elias vgl. Ambros. Expos. in Lc., l. I, n. 36 (M. L. XV, 1278).

unverständiger Buben auf dem Markte (Mt. 11, 16—19; Lk. 7, 31—34). Wir haben diesen Vergleich schon zur Charakterisierung des Abnehmens des Johannes herangezogen; hier ist nur noch zu bemerken, daß Jesus auch die Vorwürfe, die gegen ihn selbst erhoben wurden, mit einbezieht: Johannes, der nicht aß und trank, hat einen Dämon; der Menschensohn, der ißt und trinkt, wird Vielesser und Weinsäufer gescholten. Aber gerechtfertigt wird die Weisheit von ihren Söhnen.[1])

Das ist das Gegenzeugnis, das Jesus seinem gefangenen Vorläufer ausstellt. Er vergilt diesem dadurch gewissermaßen die Zeugnisse, die er für ihn so sorgsam und treu abgelegt hatte. Es ist ein Erweis der Liebe und Dankbarkeit des Herrn gegen seinen treuen Diener. — O glücklicher Johannes, dem der Weltheiland und Sohn Gottes ein solches Lob ausstellte! Wie groß wird erst dein Lohn sein, wenn du die Kerkernacht mit dem Himmelslicht vertauscht haben wirst! Schon jetzt hat dich der Mund deines Richters heilig gesprochen und zur Ehre der tausend Altäre erhoben, die in späteren Jahrhunderten in prächtigen Kirchen deinem Namen werden geweiht werden!

7. Kapitel. Des Täufers Tod.

(Mt. 14, 11. 12; Mk. 6, 14—20; Lk. 9, 7—9.)

Die Antwort des Heilandes auf die Botschaft Johannis war der letzte Gruß des Herrn an seinen Vorläufer in diesem Leben. Dessen Tage waren gezählt, und unvermutet brach über ihn die Todesnacht herein. Ungefähr ein Jahr nach seiner Gefangennahme erfolgte seine Enthauptung. — Zuerst wollen wir uns mit dem Orte der Handlung dieses wahren Trauerspieles befassen.

Die Evangelien nennen den Ort der Gefangennahme wie des Todes des Täufers nicht[2]), wohl aber nennt den Ort Flavius Josephus[3]), der kurz sagt: So wurde Johannes

[1]) Vgl. Pölzl, Mt.-Komm., 189. [2]) Vgl. Mt. 11, 2; 14, 3ff.; Mk. 1, 14; 6, 17ff.; Lk. 3, 20; 9, 7ff. [3]) Antt. XVIII, 5, 2.

infolge des Argwohnes des Herodes gefesselt in die früher erwähnte Festung Machärus gebracht und daselbst getötet.

Gegen diese Ortsbestimmung des Flavius Josephus stehen indes manche Schwierigkeiten. Sie scheint sich auch mit manchen Angaben der Heiligen Schrift nicht recht vereinen zu lassen, weshalb man in neuerer Zeit die Glaubwürdigkeit des jüdischen Geschichtschreibers ziemlich stark in Zweifel zog.[1]

Die erste Einwendung, Machärus habe damals gar nicht dem Antipas gehört, sondern dem Aretas[2], ist wohl nicht stichhaltig. Dieses wäre höchst auffallend, da diese Grenzfeste sonst immer, vorher und nachher, zum jüdischen Gebiete gehörte, wie ihre Geschichte zeigt.[3] Auch ist es unwahrscheinlich, daß Herodes so arglos seiner ersten Gemahlin die Reise nach einer ihm nicht gehörigen Festung gestattet hätte. Daher hat man auch den betreffenden fraglichen Ausdruck bei Flavius Josephus entweder für einen Einschub[4] oder für eine Ausflucht des Geschichtschreibers erklärt, der damit der Verstoßenen einen ehrenvollen Rückzug habe verschaffen wollen.[5] Dieser Grund allein ist also gegen Machärus nicht ausschlaggebend.

Als äußerer Anlaß zur Ermordung des Täufers wird ferner bei Mt. 14, 6; Mk. 6, 21 der Geburtstag des Herodes angegeben, an welchem dieser den Fürsten, Hauptleuten und Vornehmsten von Galiläa ein Festmahl gab.

[1]) Vergleiche die Zusammenstellung von D. Sollertinsky, The death of St. John the Baptist, in The Journal of Theological Studies, London 1900, p. 507 ff.

[2]) Auf Grund der Josephusstelle (Antt. XVIII, 5, 2): Εἰς τὸν Μαχαιροῦντα τῷ τε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ, die verschieden gelesen wird (τότε π. α. ὑποτελῆ). Nach Schürer, I³, 436, kann sie aber nur heißen: Nach Machärus und an das ihrem Vater Untertänige (an die untertänigen Stämme). Ewald (sieh Journal of Theological Studies, p. 514) versteht unter ὑποτελής den Offizier, der die Aretastochter nach Machärus brachte.

[3]) B. J., VII, 6, 2; II, 18, 6; vgl. Schürer a. a. O., sieh oben S. 311 f.

[4]) Hitzig u. a., vgl. Schürer a. a. O.

[5]) Journal of Theological Studies, p. 515.

Auch diese Angabe erregt Bedenken; es erscheint unwahrscheinlich, daß, wenn das Geburtsfest des Herodes im fernen Machärus stattfand, das zwei Tagereisen von der gewöhnlichen Residenz, Tiberias, entfernt war, Herodes den Vornehmen Galiläas dort ein Festmahl gegeben habe. Auch nennt der Evangelist Markus nur die Honoratioren von Galiläa, nicht jene von Peräa, was doch sehr nahe gelegen war. Es wurden zu der Erklärung dieses Umstandes verschiedene Ansichten geäußert.

Gams[1]) meint, Johannes, dessen Gefangenschaft in Machärus als sicher anzunehmen sei, müsse ja nicht bis zum Ende dieser Gefangenschaft in Machärus geblieben sein. Wenn Herodes mit seinem Hofe bald an diesem, bald an jenem Orte weilte und sich des Rates des Täufers gerne bediente (Mk. 6, 20), ihn demnach in seiner unmittelbaren Nähe hatte, so mußte er ihn auch mit sich nehmen, wenn er etwa seinen Hof verlegte. So sei er auch vor den Nachstellungen der Herodias am sichersten gewesen. Nach seiner Ansicht könnte also das Geburtsfest des Tetrarchen auch zu Tiberias oder an jedem anderen Orte gefeiert worden sein.

Leonh. Hug sagt in seinem »Leben Jesu« gegen Strauß, Herodes müsse nicht durchaus in Tiberias gewohnt haben; er hatte ebenso eine Königsburg in Peräa, nahe am Jordan zu Betharamathon, welches er neu aufgebaut und nach der Gemahlin des Augustus Julias oder Livias genannt hatte; in diesem Falle wäre die Entfernung von Machärus nicht zu groß gewesen, den gewünschten Kopf noch zum Festmahl zu bringen.[2])

Indes gegen jeden anderen Ort der Hinrichtung als den, wo Johannes gefangen saß, spricht schon der Tenor der evangelischen Erzählung, besonders

---

[1]) Johannes der Täufer im Gefängnisse, S. 216.

[2]) Sieh Gams a. a. O. Vergleiche die Äußerung des Theodosius, De situ terrae sanctae, c. 2 (Geyer, It. Hier., p. 137): De Samaria usque in Sebasten millia VI, ubi dominus Johannes decollatus est. Dieser Irrtum ist wohl infolge der daselbst verehrten Grabstätte entstanden.

Mk. 6, 27. 28; Mt. 14, 10. 11, welche die nächste Nähe des Gefangenen vom Orte des Mahles voraussetzen, besonders die Bemerkung der Schüssel, auf welcher das Haupt des Johannes gebracht wird. Ferner wird durch die Gründe, welche uns veranlassen, den Ort der letzten Wirksamkeit des Täufers in Judäa und nicht oben in Galiläa zu suchen, Machärus als Ort seiner Haft und Enthauptung sehr wahrscheinlich gemacht und gewinnt die Äußerung des Flavius Josephus sehr an Glaubwürdigkeit. Die Entfernung von Galiläa nach Machärus konnte für die Vornehmen schließlich kein Hindernis sein, da sie ja auch mehrmals die Festreise nach Jerusalem machten. Im Jordantal zu reisen war auch weniger schwierig, und zugleich war es hier eine patriotische Pflicht, der sich niemand entzog. Peräa wird vielleicht wegen der Nachbarschaft Galiläas und weil es mit diesem ein Gebiet unter einer Herrschaft ausmachte, nicht besonders erwähnt. Wenig wahrscheinlich klingt es, Johannes sei an verschiedene Orte von Herodes mitgenommen worden. Dagegen spricht, wenn wir Josephus glauben, die Furcht des Tetrarchen vor Volksunruhen wegen des Gefangenen.

Wenn die Angabe des Flavius Josephus nicht richtig ist, wissen wir einen anderen Ort kaum anzugeben. Der Palast des Antipas in Tiberias dürfte es ziemlich sicher nicht gewesen sein.[1]) Denn dieser war mit Bildern unreiner Tiere geschmückt, wäre also von den Juden unter keinen Umständen betreten worden. Sie nahmen solchen Anstoß daran, daß sie ihn später im jüdischen Kriege dem Erdboden gleichmachten.[2])

Solange wir also keine sicheren Instanzen gegen Machärus ins Feld führen können, werden wir schon bei

---

[1]) Antipas hatte auch auf der Höhe über Tiberias eine große Burg. Hofrat W. Neumann forschte im Jahre 1884, wie er dem Verfasser mitteilte, nach dieser und fand noch fünf starke Ecktürme in den Fundamenten vor, wie auch Reste einer bedeutenden Wasserleitung, die dorthin führte. Die Ruinen auf dem Berge heißen heute noch im Volke im Gegensatz zur Königsburg Chakije in der Stadt bint el melik, (Schloß der) Königstochter. [2]) Vita, c. 12.

der alten Ansicht bleiben und annehmen, daß Herodes damals eben längere Zeit auf der Burg Machärus, wo sein Vater auch einen prächtigen Palast gebaut hatte, sich aufgehalten habe. Sein Verhältnis zu seinem ehemaligen Schwiegervater Aretas, das sich in dieser Zeit zum Kriege entwickelte, stimmt wohl auch zur Annahme des Aufenthaltes in der Grenzfestung.

Da Herodes den Gefangenen ehrte und milde behandelte (Mk. 6, 20), sind es andere Ursachen, die zu diesem plötzlichen, unheilvollen Umschwung führten. Wir haben bereits davon gesprochen. Herodias stellte ihm nach, sagt der Evangelist (Mk. 6, 19), und wollte ihn töten. Der Grund davon liegt auch offen zutage. Johannes stieg, je mehr der Fürst mit ihm verkehrte, desto höher in seiner Achtung und wurde desto milder behandelt. War da nicht Gefahr, daß der lenksame, fremden Einflüssen leicht zugängliche Herodes dem Worte des gefürchteten Sittenpredigers und dem eigenen Gewissen nachgab, ihn freiließ und es ihr eines Tages machte wie der Aretastochter? Wozu waren dann all ihre Buhlkünste, Ränke und Opfer, die sie um des Thrones willen verwendet hatte? Gehorchte Herodes dem Gefangenen, dann war es aus mit ihr, dann war sie verloren. Aber auch schon der Gedanke, Johannes könne wieder frei werden, mußte ihr schwere Sorge bereiten. So hatte sie keine ruhige Stunde mehr und zitterte heimlich vor dem Gefangenen.

Aber sie wäre nicht die Herodias gewesen, hätte sie diese Schwierigkeit nicht überwunden. Bei klugem Zuwarten mußte sich doch eine günstige Gelegenheit finden. Dieser gelegene Tag (Mk. 6, 21) bot sich am Geburtsfeste des Herodes. — Der Ausdruck, den die Evangelisten dafür gebrauchen (Mt. 14, 6; Mk. 6, 21)[1]), könnte auch den Tag des Regierungsantrittes bezeichnen. Aber gleich-

[1]) Τὰ γενέσια, Adj. von γένεσις, natalitia, festum diei natalis; Dio Cassius 47, 18 al. ἡ γενέσιος ἡμέρα, Jos., Antt. XIV; 4, 7 (Grimm). — Im palästinischen Talmud wird יום גיניסיא erklärt durch יום הלידה = Geburtstag.

wohl ist jene Meinung, es sei wirklich der Geburtstag gewesen, vorzuziehen. Die Sitte der Geburtstagsfeier ist sehr alt. Schon Gen. 40, 20 berichtet vom großen Mahle und der Amnestie am Geburtstage des Pharao; nach 2 Makk. 6, 7 wurden die Juden am Geburtstag des Antiochus gezwungen, zu Ehren des Königs den Götzen zu opfern. Auch im Buche Job (1, 4) wird der Geburtstag durch ein festliches Mahl gefeiert. Nach römischer Sitte war es so gang und gäbe; Herodes ahmte diese Sitte nach; aber die herodianischen Fürsten feierten außerdem auch den Tag des Regierungsantrittes, eine Sitte, die damals übrigens sehr verbreitet war.[1])

Zu dem Prunkgelage wurden nebst dem Hofstaate die Spitzen der Zivil- und Militärbehörden und jedenfalls die Honoratioren von Galiläa und Peräa, die sich zur Gratulation eingefunden hatten, eingeladen. Die Frauen nahmen am Gastmahl der Männer nicht teil, sondern feierten das Fest in einem getrennten Raume; deshalb heißt es, Salome sei aus dem Saale hinausgegangen, um ihre Mutter zu fragen (Mk. 6, 24. 25).[2]) Bei den Gastmählern und besonders bei diesem, zu dem aller Luxus der damaligen Zeit aufgeboten wurde, durften Gesang und Musik und auch der Tanz zur Erhöhung der Tafelfreuden nicht fehlen. Als Tänzerin trat nun hier die schon erwachsene Tochter der Herodias selbst mit auf.[3]) Der Evangelist sagt nicht, daß dies ein Schachzug

[1]) Vgl. Schürer, I³, 439. Kortleitner, Arch. Bibl., p. 231. — Die herodianischen Fürsten (Agrippa I.): Antt. XIX, 7. 1 — Regierungsantritt: Antt. XV, 11, 6. Vgl. Jos., c. Apion. 2, 25. Bei Ezech. 28, 13. 15 ist der betreffende Tag wahrscheinlich jener, an welchem der König (von Tyrus) seine Regierung angetreten hatte.

[2]) 1 Kön. 25, 18 ff.; Esth. 1, 9; Dan. 5, 2. Xenoph. Kyrup. 2, 28 (Kortleitner, 230). — Vgl. Acta S. S., Jun. IV., p. 693.

[3]) Salome: S. Hier. lb. de interpret. nom. Heb. (Onom.², 63, 26) = pacifica; Ironie des Schicksals in diesem Namen! — Salome wird Mt. 14, 11; Mk. 6, 22 κοράσιον genannt (Demin. von κόρη), entelismus, germ. »Mädel«, puellata (Grimm), sie war also noch unverheiratet. W.-H. halten die Leseart τ. θυγ. αὐτοῦ Ἡρωδιάδος fest, was nicht

ihrer Mutter gewesen sei. Aber schon die Bemerkung: Es kam ein »gelegener Tag« (Mk. 6, 20) deutet darauf hin, daß schon damit das Ränkespiel der alten Schlange einsetzte. Salome sollte selbst die Gäste und den Herodes mit ihrem Tanze erfreuen und bestricken, damit Herodias dann freie Hand für ihre Pläne bekäme.

Der Tanz bestand nach damaligem Brauche darin, daß die Tänzerinnen in prachtvollem Kleide eine Art Reigen im Kreise aufführten, wobei eine derselben als Führerin voranging und unter den Klängen der Musikinstrumente verschiedene kunstvolle Bewegungen der Füße, Arme und des ganzen Körpers ausführte, welche die anderen nachmachten.[1])

Wie es die Herodias berechnet hatte, traf es ein. Salome erregte durch ihre die Sinnlichkeit reizenden Bewegungen das Wohlgefallen der Gäste, am meisten aber des Fürsten selbst. Trunken vor Entzücken, versprach er ihr zu geben, was immer sie verlange (Mt. 14, 7; Mk. 6, 22), ja er bekräftigte sein unbedachtes Versprechen mit einem Eidschwur[2]), und wenn es auch die Hälfte seines Reiches wäre (Mk. 14, 23). Ob dieses Versprechen wörtlich zu fassen sei, ist fraglich. Denn die Redewendung: »Ein halbes Königreich darum geben«, war im

---

stimmt mit Antt. XVIII, 5, 4. Nach der Leseart hätte Salome auch noch nicht 20 Jahre alt gewesen sein können. Salome heiratete bald darauf den Herodes Philippus, und als dieser 31 n. Chr. starb, den Aristobul, dem sie drei Söhne gebar (Antt. XVIII, 5, 4). Daß die Bezeichnung κοράσιον historisch wahr ist, kann nicht bezweifelt werden. Vgl. auch Schürer, I, 442 (Gutschmid zitiert).

[1]) Dieser Tanz hieß מָחוֹל (Jer. 31, 4. 13; Klagel. 5, 15; Ps. 30, 12; 149, 3; 150, 4) oder מְחֹלָה (Richt. 21, 23; Hoh. L. 7, 1), τύμπανος, συναγωγή, chorus. Vgl. Kortleitner, Arch., p. 315; auch chorea, tripudium. Darüber, besonders über das laszive Wesen der Salome vgl. S. Ambros. De virginibus, lb. 3, c. 6, 27 (M. L. XVI, 181): Was konnte Salome von der Buhlerin anderes lernen, als die Scham zu verlieren?

[2]) Eidschwur, Schwurformeln, sieh bei Kortleitner, p. 152. — Der Schwörende streckte die rechte Hand zum Himmel, dem Sitze Gottes, und sprach die Formel. Zum Zeichen größerer Feierlichkeit wurden auch beide Hände erhoben (vgl. Is. 62, 8; Dan. 12, 7).

Altertum eine sprichwörtliche und häufig vorkommende Beteuerungsformel.[1])

Das war ein höchst unbedachtes Versprechen von Seite des Herodes, noch leichtfertiger und verachtungswürdiger sein leichtsinniger Schwur. Bald bereute er ihn, aber diese Reue nützte nichts mehr. Salome erbittet sich kurze Bedenkzeit und eilt zu ihrer Mutter hinaus, sie um Rat über den Preis des Tanzes zu fragen. Matthäus erzählt hier kürzer; sie habe, sagt er, vorher durch ihre Mutter dazu abgerichtet, gleich das Haupt des Johannes gefordert. Der Bericht des Markus schließt die Absicht der Herodias, den Täufer bei Gelegenheit des Festmahles aus dem Wege zu räumen, nicht aus; denn sie mußte ja ihre Pläne der Tochter vorher nicht mitgeteilt haben. Nach Matthäus kann man aber auch annehmen, daß schon vorher die Forderung der Salome zwischen ihr und ihrer Mutter vereinbart worden war, daß diese Frage vielleicht jetzt nur zum Scheine gestellt wurde.

Salome ist die würdige Tochter der Mutter. Sie geht unverzüglich auf deren Plan ein und sofort eilends (Mk. 6, 25) wieder zum Könige hinein und spricht gelassen, aber bestimmt die schreckliche Forderung aus (Mk. 6, 25; Mt. 14, 8): Ich will, gib mir auf einer Schüssel das Haupt Johannes des Täufers. Das bedeutet, wird diese Forderung erfüllt, für den großen Gefangenen das sofortige Todesurteil. Herodes erschrickt über dieses grausame Wort und wird traurig gestimmt. Er schätzte den Propheten hoch, und hätte er seinem Gewissen gefolgt, er hätte viel eher für die Freilassung als für die Ermordung des Täufers sich entscheiden müssen. Auch waren von einem solchen Schritte möglicherweise üble Folgen, vielleicht ein Volksaufstand zu befürchten.

Aber Selbständigkeit und Tatkraft war nie seine starke Seite gewesen, und zumal jetzt, wo so viele Gäste Zeugen seines beschwornen Versprechens waren (Mt. 14, 9; Mk. 6, 26), durfte er doch nicht »über Zwirnsfäden des Ge-

---

[1]) Gams, 227; Sepp, a. a. O. III.[4], S. 311 f.

wissens stolpern«. Vielleicht unterstützten auch diese, denen sich die Salome sozusagen ins Herz getanzt hatte, die unverschämte Forderung der unverschämten Tänzerin.[1]) Und so müssen die angebliche Eidespflicht und falsches Ehrgefühl die spanische Wand zur Verdeckung von Charakterschwäche und Menschenfurcht abgeben; darum wollte Herodes die Salome nicht betrüben, sondern schickte einen Trabanten hin und befahl, sein Haupt auf einer Schüssel zu bringen.

Über den Eidschwur des Herodes bemerkt schon Origenes[2]): Enthauptet wird der Prophet wegen eines Eidschwurs, in einer Sache, in der es besser gewesen wäre, falsch zu schwören, als den Schwur zu erfüllen. Denn der voreilige Schwur war nicht so sündhaft als das Beginnen, wegen dieser Voreiligkeit den Propheten dem Tode zu überantworten. Und Augustinus[3]) sagt: Mitten unter Schmausereien und Ausgelassenheiten eines Gelages wird unbedacht geschworen und gottlos erfüllt, was man beschworen hat.

Diesem Benehmen des Herodes steht als beschämendes Gegenstück das Beispiel seines Neffen und des Bruders der Herodias, des nachmaligen Königs Agrippa I. und das des Kaisers Caligula gegenüber, zwischen denen sich eine ähnliche Szene, aber mit ganz anderem Ausgang, zutrug.[4]) Caligula hatte seine Bildsäule nach Palästina gesandt, um sie im Tempel zu Jerusalem aufstellen zu lassen. Als die Juden sich diesem Vorhaben

---

[1]) Vielleicht hetzten, meint Sollertinsky (Journ. of Th. St., p. 516 sqq.), die Mahlteilnehmer, d. i. die Nationalpartei, besonders die Schriftgelehrten, die Herodias auf. Und was hätte deren Grimm gegen Johannes erweckt? Wohl der Einfluß desselben auf den von ihnen gehaßten Herodes und sein Sichabschließen von den Führern des Volkes (Mt. 3, 7), wie die Antwort auf die Gesandtschaft des Synedriums. Auch Jesus scheine diese Mitwirkung Mt. 17, 12 anzudeuten. Herodes aber habe durch seine Nachgiebigkeit den Juden ein Zugeständnis machen wollen, gleichwie er ihnen durch die Heirat der hasmonäischen Prinzessin nähertreten wollte; das sei das Motiv der ehebrecherischen Heirat. Diese Darstellung klingt recht unwahrscheinlich.

[2]) Comm. in Mt. 10, 22 (M. G. XIII, 472). [3]) S. 307 in Decoll. S. J. B.; M. L. XXXVIII, 1406 f.; S. 308 in Decoll. S. J. c. 1; M. L. XXXVIII, 1408. [4]) Antt. XVIII, 8, 1—9.

widersetzten, befahl er dem neuen Legaten von Syrien, Petronius, dem Nachfolger des Vitellius, mit einem Heere nach Palästina zu gehen und die Juden dazu zu zwingen. Das ganze Volk aber erklärte, lieber sterben zu wollen, als das zuzulassen, zog scharenweise nach Ptolemais zu Petronius und lag 40 Tage hindurch vor ihm mit Bitten, ja, die Juden entblößten ihren Hals und erklärten, sie seien bereit, den Todesstreich zu empfangen. Das ganze Land blieb unterdessen, obwohl es Zeit der Aussaat war, unbebaut. Da eilte Petronius nach Tiberias und schrieb von da dem Kaiser einen Bericht über die Lage mit der Bitte, er möchte nicht das ganze Volk zugrunde richten. Zu dieser Zeit war Apprippa I. in Rom und erfreute sich der Gunst des Kaisers. Als er einst beim kaiserlichen Mahle auf Caligula toastiert hatte, forderte ihn dieser auf, sich eine Gnade auszubitten, er werde ihm alles geben was, er verlange. Da sagte dieser sofort, er wolle keine Gebietserweiterung oder Reichtum oder andere Güter. Als ihn der Kaiser verwundert fragte, was denn anderes, wagte Agrippa die Bitte vorzubringen, seines Volkes zu schonen. Die Anwesenden erbleichten, denn bei der wahnsinnigen Eitelkeit und dem Hochmute des Kaisers war diese Bitte wirklich ein Wagnis. Aber dennoch willigte der Kaiser, sagt Flavius Josephus, auf seine Bitte ein, da er durch den Edelsinn des Agrippa zur Bewunderung hingerissen war, und weil er es für unschicklich hielt, ein ihm vor vielen Zeugen gegebenes Versprechen nicht zu halten. Er schrieb dem Petronius, wenn er die Statue schon aufgestellt habe, solle sie stehen bleiben, wenn nicht, möge er sich damit nichts weiter zu schaffen machen. Denn er achte den Agrippa höher, als daß er ihm einen Wunsch abschlagen könne. Der Brief selbst erreichte indes den Petronius nicht vor der Nachricht vom Tode des Kaisers.

Es wurde also ein Trabant[1]) ins Gefängnis geschickt. Dieser enthauptete dort ohne Verzug den Täufer,

[1]) Σπεκουλάτωρ, ein lateinisches Wort; Späher, Trabant und Leibwächter der Cäsaren, die als Ordonnanzen, Detektivs und Scharfrichter

brachte sein Haupt auf einer Schüssel und gab es dem Mägdlein, diese aber gab sie ihrer Mutter (Mk. 6, 27, 28; vgl. Mt. 14, 10. 11). Nach diesem Berichte hat die Enthauptung gleich am selben Tage, unmittelbar beim Mahle stattgefunden. Die Evangelisten fügen gleich hinzu, die Jünger des Johannes seien auf die Kunde davon gekommen und hätten den Leichnam ihres Meisters begraben (Mk. 6, 29; Mt. 14, 12), jedenfalls ohne das Haupt, das die Herodias verwahrte (Mk. 6, 28; Mt. 14, 11), wobei Matthäus noch bemerkt, sie hätten auch Jesus von dem traurigen Ereignis Meldung erstattet (14, 12).

Fürwahr ein trauriges Ereignis! Nicht so sehr für den Täufer selbst, denn ihm brachte jener Schwertstreich das Ende der Gefangenschaft und die Krone des Martyriums, denn in einem Augenblicke hatte er das dunkle, enge Burgverlies mit den lichten, weiten Himmelswohnungen vertauscht. Auch konnte Johannes, wie Chrysologus[1]) sagt, nicht auf gewöhnliche Weise sterben, er, der mit einem so einzigartigen Privilegium geboren worden war. Aber traurig ist das Ereignis in höchstem Maße in Anbetracht der schmählichen Veranlassung und der schmachvollen Umstände des Prophetenmordes.

Entferntere Ursache des blutigen Endes war ja von Seite des Johannes das mutige Eintreten für das schwerverletzte Recht der Heiligkeit der Ehe gewesen; auf der anderen Seite aber eben dieses Verbrechen, dann der Haß und die Rachgier des trotz der Fürstenkrone gemeinen ehebrecherischen Weibes, wozu der Leichtsinn und die Charakterschwäche eines Lebemannes kam.

Schmachvoll waren die Umstände, unter denen Johannes sein Leben lassen mußte. Treffend spricht sich hierüber der hl. Ambrosius aus, dessen Schilderung für das Fest der Enthauptung des Johannes (verkürzt) ins

---

verwendet wurden (Sen. de ira 1, 16); sie waren immer in der Nähe des Königs zum Zeichen seiner Exekutivgewalt (W. Grimm). Die meisten militärischen Ausdrücke waren im ganzen Reiche lateinisch.

[1]) S. Chrysologus, Sermo LXXXIX de S. Jo. B. (M. L. LII, 450).

römische Brevier aufgenommen wurde.[1]) »Da interessiert es uns, zu wissen, wer, von wem, aus welcher Ursache, wie und wann er getötet wurde. Von Ehebrechern wird der Gerechte getötet, von Schuldigen auf den Richter die Todesstrafe zurückgeworfen. Ferner, der Sold einer Tänzerin ist der Tod des Propheten! Und endlich — selbst ein Barbar würde sich mit Abscheu davon abwenden! — unter Gelage und Schmausereien faßt man den Beschluß, die grausige Tat zu vollbringen. Vom Mahle eilt man in den Kerker, vom Kerker zum Mahle in Vollführung dieser Greueltat. Wieviel Verbrechen in der einen Untat! ... Wer zugesehen hätte, wie man vom Gelage zum Kerker eilte, hätte er nicht meinen müssen, der Prophet werde freigelassen? Königs Geburtstag, ein prächtiges Prunkmahl, ein Mädchen, dem vom Könige Wunschesgewalt verliehen, sollte man da nicht meinen, das könne nur der Befreiung des Johannes gelten? Was hat mit den Tafelfreuden die Grausamkeit, mit der Lust die Hinrichtung gemeinsam? Aber nein, zum Tode schleppt man den Propheten, während sie schmausen, auf das Geheiß der Schmauser, denen er allerdings auch seine Befreiung nicht hätte verdanken wollen; er wird mit dem Schwerte enthauptet, sein Haupt auf einer Schüssel herbeigebracht. Dieses Opfer gebührte der Mordlust, auf daß sie, die nicht durch das Mahl zu sättigen ist, sich daran erlabe.«

In der Tat, es war eine Greuelszene, die ihresgleichen suchte. Nur im grausamen Rom fand sie ihresgleichen. Hieronymus erzählt zur Stelle eine ähnliche Begebenheit aus der römischen Geschichte: »Als der römische Konsul Flaminius einmal bei Tische lag und seine ihm zur Seite liegende Maitresse sagte, sie habe noch niemals gesehen, wie ein Mensch enthauptet werde, ließ er sogleich einen zum Tode verurteilten Gefangenen vor ihr beim Mahle enthaupten. Der Konsul wurde deshalb von den Zensoren zur Rechenschaft gezogen und aus dem

[1]) S. Ambros. De virg., l. 3, c. 6; M. L. XVI, 181 (26—31). — Die 29. Aug. in decollatione S. Jo. Bapt., Lectiones II. Noct.

Senate gestoßen, weil er das Gastmahl mit Blut befleckt und die Todesstrafe, wenn auch an einem Schuldigen, in ungeziemender Weise zur Belustigung einer Dirne habe vollziehen lassen.« — »Um wieviel verbrecherischer«, fügt Hieronymus hinzu, »handelte das Fürstenpaar und das tanzende Mädchen, das auf der teuflischen Mutter Anstiften als Preis das Haupt des unschuldigen Johannes forderte, damit jene die Zunge in ihrer Gewalt habe, die sie ob der verbrecherischen Verbindung tadelte. Wir aber setzen hinzu, daß im Haupte Johannes des Täufers die Juden den Messias, das Haupt der Propheten, verloren haben.«[1])

Auch der Umstand ist bei dem traurigen Schauspiele bemerkenswert, daß sich die wohledle Herodias auch mit besonderem Bedacht die Enthauptung ihres Opfers als dessen Todesart wählte. Es ist, als hätte sie möglichst viel Blut dabei fließen sehen wollen. Jedenfalls läßt dieser Zug auf ihre besondere Rachsucht und Grausamkeit schließen.

Die Enthauptung war früher als Todesstrafe[2]) nur in Ägypten und bei den Römern üblich gewesen (Gen. 40, 19), und wurde von den Römern als Exekutionsstrafe auch nach Palästina verbreitet (vgl. Apg. 12, 2). In früheren Zeiten kam die Enthauptung bei den Israeliten nur im Kriege vor, indem man das abgeschlagene Haupt des Besiegten als Kriegstrophäe aufpflanzte. So erging es dem König Saul, dessen Kopf auf den Mauern von

[1]) S. Hier., Comm. in Mt., l. II, c. 14 (M. L. XXVI, 103). — Dieses Faktum schöpft Hieronymus wahrscheinlich aus Seneca, der davon im 9. Buche seiner Kontroversien erzählt und bemerkt, Flaminius sei deshalb wegen Verletzung der Staatshoheit (im Jahre 184 v. Chr. vom Zensor Cato Major) angeklagt worden. Die Tatsache der Variierung dieses Themas in den alten Rhetorenschulen nimmt neuestens ein »Reimarus secundus« (!) zum Anlaß, in einer Schrift: »Geschichte der Salome von Cato bis Oskar Wilde«, Leipzig, Wiegand, 1907, die Tragödie als pure Dichtung und Erfindung des sogenannten »Pseudo-Markus« hinzustellen. Dieses Erzeugnis ungläubiger Phantasie schlägt in den neuesten Leistungen destruktiver »Kritik« wohl den Rekord! Vom Standpunkte der Bibelwissenschaft verdient es eigentlich keine Erwähnung.

[2]) Vgl. Schegg, Arch., 689; Kortleitner, Arch., 367ff. 374f.

Bethsean aufgesteckt wurde (1 Kön. 31, 9. 10), und den Söhnen des Achab (4 Kön. 10, 6ff.; vgl. 2 Kön. 4, 7; 20, 21. 22).

Vielleicht war es von seiten der Herodias auch eine kleine Rache dafür, daß Herodes den Gefangenen so lange Zeit gegen sie in Schutz genommen hatte (Mk. 6, 20). Jetzt, wo dieser sich endlich in ihre Schlinge verfangen hat, läßt sie ihm auch nicht die geringste Verfügung mehr über jenen; kein Pardon, kein Aufschub, keine Milderung darf geltend gemacht werden: keine andere Todesart als die Enthauptung, und damit sie ja nicht hintergangen werden kann, verlangt sie gleichsam als blutigen Totenschein das heilige Haupt des Täufers selbst. Aber sie verfolgt damit wohl noch einen anderen Zweck. An dem Anblick des blutigen Hauptes will sie ihre Rachgier stillen, ihren Haß weiden. Es ist daher ganz glaubwürdig oder wenigstens psychologisch wahrscheinlich, was die Überlieferung sagt, Herodias habe das heilige Haupt zuerst entehrt und dann verscharrt.

Es war wohl eine barbarische Sitte, die Köpfe abzuschlagen und als Siegestrophäen zu benützen. Die alte Geschichte liefert dafür genug Beispiele.[1] So erzählt Herodot[2], daß Cyrus der Ältere von der Massagetenkönigin Tomyris getötet und sein Haupt von ihr in einen mit Blut gefüllten Schlauch gesteckt worden sei. Das Haupt des Cajus Gracchus wurde von Septumelius dem Opimius gebracht, nachdem dieser es vorher mit Blei ausgegossen hatte, weil er für den Kopf so viel Gold bekommen sollte, als dieser wog.[3] Der Feldherr Marius[4] ließ dem Redner Marcus Antonius den Kopf abschlagen und zu sich bringen. Catilina trug das bluttriefende Haupt des von ihm getöteten Marcus Gratidianus zur Zeit der sullanischen Ächtung durch die Stadt Rom.[5] Auch die

---

[1] Über die Assyrer und Ägypter führt Gams, 251ff., Beispiele an. Vgl. Sepp, L. J., III, 340ff. [2] I, 214. [3] Plutarch, C. Gracch., c. 17. [4] Plutarch, Mar., c. 44. [5] Dagegen vergoß der edle Cäsar Tränen, als ihm das abgeschlagene Haupt des Pompejus gezeigt wurde.

jüdische Geschichte hat ein ähnliches Ereignis aufzuweisen. Als der Bruder Herodes des Großen, Josephus, in die Gewalt des Antigonus gefallen war, ließ dieser das Haupt des Toten abhauen. Dafür tötete Herodes 2000 Menschen, zündete fünf Städte an und ruhte nicht eher, bis er den Pappus, den Mörder seines Bruders, da nicht lebendig, doch tot in seine Gewalt bekam; und er schickte dessen blutiges Haupt seinem Bruder Pheroras, der das abgeschlagene Haupt des Josef ausgelöst hatte; so wollte Herodes seine Rache vollständig machen.[1]

Am meisten ähnelt von den Beispielen der Profangeschichte das Schicksal des Redners Marcus Tullius Cicero dem des Täufers. Als dieser vom zweiten Triumvirat (48 v. Chr.) auf die Proskriptionsliste gesetzt worden war, floh er von Rom gegen das Meer zu. Die Mörder holten ihn in einem Gehölz ein und ermordeten ihn, als er eben sein greises Haupt aus der Sänfte neigte und stieren Blickes auf seine Verfolger sah. Sein Haupt und die rechte Hand wurden ihm abgehauen und nach Rom gebracht. Fulvia, die rachsüchtige und ehrgeizige Gemahlin des Marcus Antonius, die der Redner tödlich beleidigt hatte, trieb mit dem bleichen Angesichte ihr frevelhaftes Spiel und durchstach die Zunge ihres Feindes höhnisch mit Nadeln, ehe der Triumvir diese Siegestrophäe auf der Rednerbühne zur Schau stellen ließ. Herodias war die würdige Schülerin einer Fulvia.

So gilt die redegewandte Apostrophierung, die der hl. Ambrosius[2]) an dieser Stelle an Herodes richtet, fast noch mehr dessen ruchlosem Weibe: »Betrachte nur dieses Schauspiel! Strecke deine Hand aus, daß unter den fünf Fingern die Bächlein des heiligen Blutes rieseln, und weil dein Hunger nicht durch das Festmahl, dein unerhörter Durst nicht durch das Gelage gestillt werden konnte, trink das Blut, das aus den noch schwellenden Adern des heiligen Hauptes hervorquillt! Sieh die Augen, die im

[1]) Antt. XIV, 15, 10. 13. — Andere Beispiele vgl. Gams, 252 ff.
[2]) L. c. n. 30; M. L. XVI, 181.

Tode noch Zeugen des Verbrechens sind und sich nicht so sehr vor dem Tode als dem Abscheu der Wollust schließen. Der goldene Mund ist verstummt, und doch fürchtest du ihn noch, und nach dem Tode noch verdammt die Zunge deine Unzucht.«

Doch kehren wir nochmals zum Kerker zurück, zu Johannes, als ihm durch den Trabanten die Todesbotschaft überbracht wurde. Wie mag er den plötzlichen Blutbefehl aufgenommen haben? Er ahnte ihn wohl schon länger und war jetzt gewiß darauf gefaßt und vorbereitet und sah dem Tode mit Ruhe ins Auge. »Er nahm ihn an ohne Zagen, unerschrocken, mit rührender Demut, Einfalt und Würde, ohne Unwillen und Rachegefühl gegen seine Mörder, endlich mit Andacht und Freude. Was sollte er auch noch hier in dieser Welt, wo alles Heilige verfolgt und Christus verkannt wurde? Er hatte seine Sendung vollendet, sein Tod wirkte jetzt mehr für das Reich Christi als sein Leben« (Meschler).

Er hatte seinen Ausgang längst geahnt. So mag er wohl, während der Scharfrichter seine Vorbereitung zur grausigen Tat trifft, seine Gedanken nochmals hinauf zu Gott und hinüber zum Lamm Gottes gerichtet haben, dem er jetzt, da er zur Schlachtbank geführt werden sollte, so ähnlich wurde. Vielleicht sprach er jenes Wort: »Er muß wachsen, ich muß abnehmen« nochmals mit rührender Demut und Liebe[1]), ehe er stumm, schweigend, gottergeben sein Haupt auf den Henkerblock legte und dem blutigen Streiche darbot. So fällt sein heiliges Haupt und wird als blutiges Schaustück von Schergen fortgetragen, sein Leichnam sinkt leblos auf die Kerkerfliesen nieder und bleibt einstweilen unbestattet, unbeachtet liegen. Aber seine Seele schwebt frei und leicht hinüber, um von dem, der ihn gesandt[2]), der ihn vor allem Volke als seinen treuen

[1]) Vergleiche hierzu das Augustinische Wort (Sermo CCLXXXVIII in Nat. Jo., n. 5; M. L. XXXVIII, 1308): Joannes minutus est, caesus capite, Christus exaltatus est, crevit tamquam in cruce.

[2]) Cyrillus von Jerusalem, Cat. V. de decem dogmatibus, n. 11; M. G. XXXIII, 57: Christus descendit ad inferos, ut illinc iustos redi-

Diener, als größten Propheten gepriesen, ein besseres Urteil zu vernehmen als von den Schergen eines Schurken, ein Urteil, das die Bestätigung des Lobes seines Heilandes war. Denn Johannes hatte eben auch jetzt wenigstens mittelbar durch sein Blut Zeugnis für seine Sendung und damit für seinen Herrn und Meister abgelegt. Man könnte auch ihn, gleich dem hl. Stephanus, nicht mit Unrecht den Pfadfinder des Martyriums nennen.

Aber dennoch, mit Wehmut muß es uns erfüllen, versetzen wir uns jetzt im Geiste an die Stätte des Prophetenmordes! Für den Augenblick ist es hier unendlich traurig! Dem Heiland machte man wenigstens einen Scheinprozeß, bei den Gerichtsverhandlungen suchte man wenigstens den Schein der Legitimität zu wahren. Hier aber ist nicht einmal dieses der Fall. So unvermittelt ist es gekommen, so ganz ohne Vorbereitung, ohne Umstände, als handelte es sich nicht einmal um einen Menschen, geschweige denn um einen Propheten und Heiligen! »Der Tod eines hl. Petrus und Paulus hatte noch etwas Großartiges und Glorreiches, aber beim Tode des Johannes ist nur die bitterste Armut und Verlassenheit. Selbst der Himmel schien teilnahmslos. Der Heiland war nicht weit, er wußte alles, für ihn stirbt Johannes, und er rührt sich nicht, er schickt keinen Engel wie dem Petrus; er erscheint ihm nicht wie dem hl. Stephanus, wenigstens berichtet die Schrift es nicht; er läßt ihn einfach untergehen. Der hl. Johannes sollte eben die Verlassenheit der Schädelstätte voraus empfinden.«[1])

Wir müssen wohl annehmen, daß seine Jünger bei der Enthauptung nicht zugegen waren, denn der Evangelist sagt: Als die Jünger das hörten (also nicht

---

meret; erat illic Isias, David . . . ipse etiam Joannes (mit Beziehung auf Mt. 11, 3). Dogmatisch muß der Aufenthalt Johannis in der Vorhölle angenommen werden.

[1]) Meschler, Leben Jesu, I, 420. — Vgl. dazu: S. Hilarius (M. L. IX, 754): Joannes injuriae exemplo passionem Domini praecucurrit.

sahen), kamen sie. Vielleicht ist es so zu erklären, daß es infolge der Feierlichkeit im Palaste nicht gestattet war, in die Burg zu Johannes zu kommen, vielleicht überhaupt in der letzten Zeit nicht mehr, wo Herodias mit Salome und der Hofstaat im Schlosse weilten. Diese seine Jünger kommen nun voller Trauer und halten ihm die Exequien. Sie erbaten sich von Herodes nach dem Feste den Leichnam und trugen ihn aus dem düsteren Kerker hinaus ins freie Land, das ihm nicht so feind gewesen. Welch wehmütiger Anblick mag es gewesen sein, als die Jünger, nachdem sie die Totenklage angestimmt, die teure Leiche, der das Beste fehlte, auf ihren Schultern hinaustrugen und ihr die letzte Ehre erwiesen (Mt. 14, 12; Mk. 6, 29).[1]) Wo er bestattet wurde, sagt die Heilige Schrift nicht; sein Grab wurde später in Samaria-Sebaste verehrt; wir kommen darauf noch in einem besonderen Kapitel zu sprechen.

Wir haben bei diesem Ereignis noch die Frage nach der Zeit desselben ins Auge zu fassen. Wüßten wir, auf welchen Tag die Geburtsfeier des Herodes fiel, so wüßten wir auch den Todestag des Täufers; so aber fehlt uns darüber jeder Anhaltspunkt. Auch auf den Gedächtnistag der Enthauptung Johannis, den 29. August, welcher Tag übereinstimmend in den christlichen Kirchen als Dies decollationis S. Joannis gefeiert wird[2]), kann man kein großes Gewicht legen, denn es ist nur ein relatives Datum, wenngleich dieses bestimmt auf einen verhältnismäßig sehr frühen Gebrauch schließen läßt. Wenn wir sonst die Zeit eines Geschehnisses aus dessen Zusammenhang mit den vor und nachher im Evangelium berichteten Ereignissen erschließen können, so ist hier auch das erschwert. Denn bei Matthäus wie bei Markus ist der Bericht über die Enthauptung parenthetisch eingefügt, um die Meinung

---

[1]) Über die Zeichen der Trauer (Zerreißen der Kleider, Anziehen des Sackes, Asche, Haarraufen etc.): Kortleitner, Arch., 327.

[2]) In der alten mozarabischen Liturgie am 24. September; vgl. Nilles, Kal. II[2], 480. Dies decollationis: Nilles, l. c. I[2], 261 squ.

des Herodes, Johannes sei von den Toten auferstanden (Mk. 6, 14; Mt. 14, 1 ff.; vgl. Lk. 9, 7 ff.), verständlich zu machen. Bei Matthäus ist indes zu bemerken, daß die an Jesus gemeldete Kunde vom Tode des Johannes zur Erzählung der Speisung der 5000 Mann (Mt. 14, 13 ff.) überleitet. Dieses Wunder schloß sich aber nach Mk. 6; Lk. 9, 10 f. unmittelbar an die Rückkehr der Apostel von ihrer ersten Aussendung an. Dieses weist schon auf eine relativ spätere Zeit im öffentlichen Wirken Jesu hin. — Überhaupt können wir mit ziemlicher Sicherheit auf eine längere Dauer der Kerkerhaft schließen. Wie erwähnt, erfolgte die Verhaftung Johannis im Spätherbst des ersten Lehrjahres Jesu (vgl. Joh. 4, 1—3 mit Joh. 4, 35). Der Täufer wurde aber von Herodes, nachdem dessen erster Zorn verraucht war, milde behandelt und ihm der Verkehr mit seinen Jüngern freigegeben (Lk. 7, 18; Mt. 11, 2). Dieser Umstand wie die Bemerkung, Herodes habe den Johannes mit Ehrfurcht behandelt, beschützt, ihn gerne gehört und sich sogar in manchem nach nach ihm gerichtet[1]), läßt auf eine längere Zeit der Gefangenschaft des Johannes schließen. Ferner muß Jesus zur Zeit, da Johannes seine Gesandtschaft an ihn sandte, schon längere Zeit in Galiläa tätig gewesen sein, denn er droht mit dem Hinweis auf die Wunder und Zeichen, die er schon in Galiläa getan, den ungläubigen Städten Chorozain, Bethsaida und Kapharnaum ein strenges Strafgericht an (Mt. 11, 20 ff.).

Wir haben noch eine Angabe, welche auf die Zeit des Todes hinweisen könnte, die Stelle Joh. 5, 35, wo der Heiland vom Täufer sagt: Er war eine brennende und scheinende Leuchte. Jesus bezeichnet damit das Zeugnis des Johannes als bereits vergangen. Diesen Ausspruch tat aber Jesus in seiner Verteidigungsrede wegen der Sabbatheilung (5, 17—47), die er an dem 38jährigen Gelähmten (5, 5 ff.) vorgenommen hatte. Dieses Wunder geschah aber an dem Joh. 5, 1 erwähnten Feste der Juden. Dieses war,

---

[1]) Mk. 6, 20: ἐφοβεῖτο, συνετήρει, ἐποίει, ἤκουεν etc. lauter Imperfekta.

wie wir mit Sicherheit annehmen können, ein Paschafest, und zwar das zweite in der öffentlichen Tätigkeit Jesu.[1]) Wollte man aber das Präteritum »war« in obigem Ausspruch pressen und ihn auf den schon erfolgten Tod des Johannes beziehen, so wäre die Enthauptung schon vor dem zweiten Osterfeste im öffentlichen Wirken Jesu erfolgt.[2]) Dieser Zeitansatz ist aber mit den obigen Instanzen nicht in Einklang zu bringen. Wir werden ihn daher nur auf die bereits erfolgte Gefangennahme des Johannes beziehen können, so daß diese vor dem zweiten Osterfeste bereits erfolgt war. Dieses stimmt gut zur Situation. Das Zeugnis und die Wirksamkeit des Täufers war ja auch schon bei seiner Verhaftung abgeschlossen.

Die angeführten Momente, besonders der Zusammenhang mit den Folgeereignissen in Galiläa, machen die Annahme sehr wahrscheinlich und begründet, daß die Enthauptung des Vorläufers gegen das Ende des zweiten Lehrjahres des Herrn, anfangs 29, anzusetzen ist.[3]) Wir können demnach auch dem Nikephorus Kallisti Recht geben, wenn er in seiner Kirchengeschichte[4]) sagt, Johannes habe ein Alter von 32½ Jahren erreicht.

Den Vätern und Erklärern war und ist die Wendung geläufig, Johannes habe durch seinen Tod die Bluttaufe empfangen. Denn darüber, daß er vom Heiland getauft worden sei, haben wir in den Evangelien keine Nachricht. Der hl. Chrysostomus macht gelegentlich die Bemerkung, es stehe in geheimen Büchern, der Heiland habe nach seiner Taufe auch seinerseits den Täufer mit der Geistestaufe getauft.[5]) Die Präfation im Sacramentarium Gregors

---

[1]) Vgl. Pölzl, Komm. z. Ev. Joh.[2], 126.

[2]) J. Hastings, A Dictionary Bible, II, 678.

[3]) Vgl. Pölzl, Markus-Komm., S. 173; Cornely, Introd., III, p. 290.

[4]) Hist. Eccl. 1, c. 19; M. G. CXLV, 88.

[5]) Hom. IV. in Mt. (c. 3), M. G. LIII, 541. Vgl. S. Hier. (Comm. in Ev. Mt., l. II, c. 3; M. L. XXI, 31): Pulchre dixit, sine modo, ut ostenderet Christum in aqua, Joannem a Christo in spiritu baptizandum. Die Biblia monast. Farfensis (Beissel Steph., S. J., Vatikanische Miniaturen, Freiburg 1893), Cod. Vat. lat. 5729, Fol. V, enthält zwei Minia-

d. Gr. sagt ähnlich: Er, der den Heiland mit Wasser getauft, wurde von ihm im Geiste getauft und sollte für ihn auch im eigenen Blute getauft werden.[1]) Den Hinweis auf die Bluttaufe lesen wir auch beim hl. Hieronymus.[2]) Dies ist gewiß ganz schön und mit der Bemerkung des Origenes[3]) zutreffend, das Martyrium habe für die einen die Bezeichnung: Kelch des Heiles, für die anderen die der Taufe. Aber bei Johannes dürfen wir doch nicht vergessen, daß er ähnlich wie die seligste Jungfrau, die unbefleckt empfangen war, ja gar keiner Taufe bedurfte, da er noch vor seiner Geburt durch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste von der Erbsünde befreit worden war. Damit lösen sich dann auch alle Vermutungen, ob Johannes die Taufe Christi, und wenn, in welchem Sinne er sie, ob als vorbereitende oder sakramentale, empfangen habe.

So ist der Held gefallen, einsam, scheinbar vergessen und verlassen von allen. Seine Todfeindin triumphiert, sie braucht ihn nicht mehr zu fürchten; der Gerechte ist unterlegen, das Böse hat gesiegt: ist es nicht, als ob diese Tragödie mit einem schrillen Mißklang endige, ohne einen versöhnenden Ausblick zu bieten? — Nein, das kann nicht das Ende sein! Für jetzt scheint es zwar so, aber die Gerechtigkeit wird und muß auch hier schließlich zum Siege gelangen.

---

turen (11. Jahrhundert); auf deren einen tauft Petrus den Vorläufer, auf der anderen dieser den Petrus und Johannes. Hier ist somit eine Anschauung des frühen Mittelalters über diesen Punkt ausgesprochen.

[1]) Et qui Christum aqua baptizaverat, ab ipso in spiritu baptizatus, pro eodem proprio sanguine tingeretur. Liber Sacramentorum, IV. Kal. Sept., Decoll. S. Joannis B., M. L. LXXVIII, 126.

[2]) Comm. in Ev. Mt., l. II, c. 3 (M. L. XXVI, 31): Tu me baptizas in aqua, ut ego te baptizem in sanguine tuo.

[3]) Comm. in Mt., t. 16, 6; M. G. XIII, 718/19.

IV. Abschnitt.

Fortleben und Verherrlichung des Täufers.

1. Kapitel. Rechtfertigung und Vergeltung.

(Mt. 14, 1. 2; Mk. 6, 14—16; Lk. 9, 7—9.)

»Die Weisheit wird von ihren Kindern gerechtfertigt.«

Es hatte wahrlich allen Anschein, als wäre in der Tragödie von Machärus die Gerechtigkeit unterlegen und die Gottlosigkeit zum Siege gelangt. Aber der Triumph war nur scheinbar und kurz. Alsbald nach dem Tode des Propheten tritt der Umschwung ein. Der Kerker von Machärus konnte des Täufers Andenken nicht vernichten. Als sein Leichnam hinausgetragen wurde, um in freier Erde, der Willkür des Herodes und der Rachgier seines Hyänenweibes entrückt, eine ehrenvolle Ruhestätte zu finden, da leuchtete sein Ruhm, verklärt durch den Glorienschein des Martertums, heller auf als zuvor. An seinen Mördern aber erfüllte sich, nicht sogleich, aber unentrinnbar sicher, das Psalmwort (36, 12. 13. 32 ff.): »Der Sünder hat sein Augenmerk auf den Gerechten und knirscht über ihn mit den Zähnen; aber der Herr lacht seiner. Denn er sieht voraus, daß sein Tag kommen werde. Der Gottlose lauert auf den Gerechten und sucht ihn zu töten. Der Herr aber überläßt ihn nicht seiner Hand und verdammt ihn nicht, wenn über ihn gerichtet wird. Harre des Herrn und bewahre seinen Weg . . . Du wirst sehen, wenn der Frevler zugrunde gehen wird. Ich sah den Gottlosen über die Maßen erhoben, sich spreizend wie die Zeder des Libanon.

Und ich ging vorüber, und sieh, er war nicht mehr; ich habe ihn gesucht, und seine Stelle ward nicht gefunden.«

Gottes Mühlen mahlten auch für Herodes und Herodias langsam, aber sicher. Johannes starb nicht mit den Worten: Exorietur ex ossibus meis ultor; er überließ die Rache demütig jenem, der da sagt: Mein ist die Rache, und im Laufe der Zeit will ich es ihnen vergelten (Deut. 32, 25).

Der erste Rächer und Rechtfertiger des Täufers war in gewissem Sinne der göttliche Heiland selbst. Nach Mt. 14, 12 brachten die Jünger, die Johannes bestatteten, darauf Jesus die Kunde vom traurigen Endschicksal ihres Meisters. Ob dieses nicht zugleich ein letzter Auftrag ihres Meisters war, der vielleicht beim letzten Zusammensein ihnen gesagt hatte: Wenn mich der Tod ereilt, meldet es dem, für den ich Zeugnis gegeben habe, Jesus von Nazareth! In diesem Falle wäre es das letzte Vermächtnis des Täufers, nicht anders als die früheren Zeugnisse ein Hinweis auf Jesus und die indirekte Mahnung, sich diesem endlich anzuschließen.[1] Mt. 14, 13 berichtet weiter, Jesus habe sich auf diese Kunde hin auf ein Schiff begeben und in die Einsamkeit zurückgezogen. Nach der Aufeinanderfolge der Verse wäre diese Äußerung direkt auf den Tod des Johannes zu beziehen, und Gams meint[2], der Heiland habe dies aus Trauer über den Hingang des größten der Propheten getan. Aber es ist nicht zu übersehen, daß der Bericht Mt. 14, 3—12 nur die nachträgliche Einschiebung eines früheren Ereignisses ist, also Vers 13 eher auf 14, 1. 2 zu beziehen sein dürfte. Oder man nimmt mit Pölzl[3] an, daß vielleicht die Hinrichtung des Täufers und die Überbringung der Kunde von Jesu Wirken an Herodes ziemlich nahe aneinanderfielen, so daß eine Be-

[1]) Als letztes Zeugnis nimmt Sepp (L. J., III^4, 317) in wörtlicher Fassung von Apg. 13, 25 die Äußerung des heiligen Paulus über Johannes und sein Zeugnis. Aber es steht nicht, . . . »vollendet hatte« (Sepp), sondern das durative Imperf. ὡς ἐπλήρου, und der Ausdruck ist überhaupt allgemein von den Johannes-Zeugnissen zu fassen. Paulus schildert ja dessen ganzes Auftreten mit diesem einen Satze!

[2]) A. a. O. 256. [3]) Komm. z. Mt.^{2}, S. 238.

ziehung auf beide Tatsachen zulässig ist. Dieses ist uns Veranlassung, uns mit dieser Episode näher zu beschäftigen.

Über die Kunde, die vom Wirken Jesu an den Hof des Herodes gelangte, berichten uns alle drei Synoptiker: Mt. 14, 1. 2; Mk. 6, 14—16; Lk. 9, 7—9; zeitlich ging ihr nach Matthäus und Markus der Besuch Jesu in Nazareth voraus (Mt. 13, 54 ff.; Mk. 6, 1—6), nur daß Markus dazwischen noch den Bericht über die Apostelsendung einfügt, wie auch Lukas diesen vorausschickt (9, 1—6).

Der Ruf von den Taten und Wundern Jesu in Galiläa verbreitet sich schnell in die Weite; aber an den Hof des Herodes gelangt er verhältnismäßig spät. Wir können als wahrscheinlichen Grund einen längeren Aufenthalt des Herodes in Machärus vermuten, der mit dessen feindseligen Beziehungen zu Aretas zusammenhing. Wahrscheinlich begann bald darauf der Krieg mit diesem und hatte Herodes nahe bei Machärus sein Söldnerheer, dessen Oberste er zu seinem Geburtsfeste nach Machärus lud (Mk. 6, 21). Übrigens hatte der Tetrarch ja überhaupt andere Geschäfte, als sich um religiöse Dinge zu kümmern. Allerdings ist es seltsam, daß auch die zum Fest geladenen Großen von Galiläa dem Herodes nichts von dem neuen Propheten sagen. Vielleicht fürchteten sie, damit ein dem Herodes nicht angenehmes Thema anzuschlagen.

Es war einige Wochen nach der Ermordung des Johannes (vgl. Mk. 6, 14; Mt. 14, 1), da meldeten dem Herodes seine Diener, ein neuer Prophet sei in Galiläa erstanden, mächtig in Wort und Tat vor Gott und allem Volke (vgl. Lk. 24, 19). Die drei Evangelisten geben diese Berichte verschieden; am genauesten Mt. (14, 1): Herodes hörte vom Rufe Jesu; nur allgemein Lk. 9, 7: Herodes hörte alles, was (von ihm) getan wurde; Mk. 6, 14: Es hörte der König[1]) Herodes, denn sein (Jesu) Name war offenbar gemacht. Daran schließen sich nun verschiedene

[1]) Hier König, bei Lukas Tetrarch; König wohl nach der Bezeichnung im Volksmund; vgl. Mt. 14, 9; Joh. 4, 46. S. Pölzl, Mk.-Komm., S. 169.

Urteile seitens des Hofes des Herodes über Person und Wirken des Heilandes, und zwar zuerst der Hofleute[1], dann des Herodes selbst. Die Vermutungen der Höflinge sind dieselben wie die auf die Frage Jesu bei Mt. 16, 13 f., für wen die Leute ihn hielten, gegebene Antwort der Jünger (Mt. 16, 14): Die einen für Johannes den Täufer, die anderen für Elias, andere für Jeremias oder einen aus den Propheten. Ganz so sprechen auch des Herodes Höflinge (Mk. 6, 14. 15; Lk. 9, 7. 8), nur daß sie den Jeremias nicht ausdrücklich nennen. Für den wiedererstandenen Johannes halten sie Jesus wegen der Wunder; denn Johannes tat solche in seinem sterblichen Leben zwar nicht (Joh. 10, 41), aber als Auferstandener könnte er sie wirken. Oder sollte darauf jene Vorstellung vom Stärkeren eingewirkt haben, von dem der Täufer (Mt. 3, 11; Mk. 1, 7; Lk. 3, 16) geweissagt hatte? Die Meinungen, Jesus sei Elias oder einer der alttestamentlichen Propheten, hängen unzweifelhaft mit der Messiaserwartung des Volkes zusammen. Die Wiederkunft des Elias wurde vor dem Erscheinen des Messias allgemein erwartet (vgl. Mt. 11, 14), Jeremias aber sollte zur Zeit des Messias die verborgen gehaltene Bundeslade wiederbringen (vgl. 2 Makk. 2, 1 ff., Deut. 18, 15); man kann daher den Ausdruck: »einer aus den Propheten« auf beide beziehen, und er ging dann entweder auf den Messias selbst oder auf seinen Vorläufer. Alle Urteile stimmen darin überein, Jesus sei eine Erscheinung aus der anderen Welt.[2])

Über das Urteil des Herodes berichten die Evangelisten verschieden. Nach Matthäus und Markus schloß er sich der Meinung seiner Hofleute an und sagte (Mk. 6, 14; Mt. 14, 2): »Das ist Johannes der Täufer, den ich enthaupten ließ, und deshalb sind die Wunderkräfte wirksam an ihm.« Nach Lukas bezweifelt Herodes

---

[1]) Ausdrücklich so Lk. 9, 7. 8. Nach richtiger Lesart auch Markus, da (W.-H.) nach B D in Mk. 6, 14[a] ἔλεγον, nicht Sing. zu lesen ist. (Tischendorf Sing., nach ℵACLΔ). Vgl. weiteres bei Pölzl, Mk., 167.

[2]) Vgl. Pölzl, Mt.[2], S. 260; Lk., S. 154.

dieses Urteil, und er war im Unklaren, für wen er Jesus halten solle, und er sagte (Lk. 9, 9): »Den Johannes habe ich enthaupten lassen; wer aber ist der, von dem ich solches höre?« Und er suchte ihn (Jesus) zu sehen.

Der Grund der verschiedenen Berichte ist indes keine Ungenauigkeit der Erzähler, sondern liegt in den Tatsachen selbst. Wir ersehen daraus und besonders aus der Lukanischen Darstellung, wie unangenehm dem Herodes diese Kunde war, ja vielmehr in welche Beunruhigung und Gewissensangst er dadurch versetzt wurde. Wie er die Kunde vernahm, drängte ihn sein schuldbeladenes Gewissen sofort zum Ausruf: Bei Gott, das ist der wiederum erstandene Johannes! Er steht wieder auf, sein Blut zu rächen, deshalb wirkt er Wunder, und ein zweites Mal wird er über dich siegen! (Vgl. Mk. 6, 14.) Antipas war jedoch ein Sadduzäer, der nicht an die Auferstehung glaubte. Sobald er darum wieder ruhig war, suchte er mit kalter Ruhe darüber hinwegzugehen und sich einzureden: A bah! Den Johannes habe ich ja enthaupten lassen, der kommt nicht wieder! Aber ich möchte doch gerne wissen, wer der ist, von dem ihr mir das berichtet (Lk. 9, 9). So verrät jedoch das eine wie das andere, der unwillkürliche Ausruf: Er ist der wiedererstandene Johannes, wie die Beschwichtigung: Die Toten kehren nicht wieder, und das Verlangen, den Herrn zu Gesicht zu bekommen, die Stimme des anklagenden Gewissens und die nicht zu bannende Furcht des Tetrarchen.

In Jesus muß Herodes sozusagen instinktiv einen Rächer erkennen. Seine Erscheinung muß sich ihm immer in Verbindung mit dem blutigen Haupte des Täufers aufdrängen, das ihm wohl oft genug vor Augen geschwebt sein mag. Er sucht deshalb, wohl halb aus Furcht, halb aus Neugierde, ob Jesus wirklich der wiedererstandene Johannes sei, den Herrn zu sehen. Daß er ihn gleich Johannes hätte unschädlich machen wollen, ist danach weniger wahrscheinlich. Das geht auch aus seinem späteren Verhalten hervor. Aber die Stunde, wo Herodes den Heiland

sehen soll, ist noch nicht gekommen. Des Tetrarchen Wunsch, Jesus zu sehen, ist für den Heiland der Anlaß, sobald er davon Kunde erhalten, sich der Sicherheit wegen in die Einsamkeit und überhaupt in das Gebiet des Tetrarchen Philippus zurückzuziehen, zu dem die Gegend von Bethsaida Julias gehörte (Lk. 9, 10; Mk. 6, 45; vgl. Joh. 6, 17). Markus und Lukas führen als Motiv daneben auch das Ruhebedürfnis der Apostel nach ihrer ersten Missionstätigkeit an. Jedenfalls zog sich der Heiland nicht aus Furcht zurück, sondern weil seine Stunde noch nicht gekommen war.

Eine andere Begebenheit hängt mit den berichteten Ereignissen zusammen. Lukas, der uns vom Wunsche des Herodes, den Heiland zu sehen, erzählt, berichtet (13, 31 bis 32), wie einige Zeit nachher Pharisäer zu Jesus kamen, als er in Peräa, vielleicht in der Nähe von Tiberias war, und ihm sagten: Geh fort und begib dich weg von hier, denn Herodes will dich töten. — Nur wenige Erklärer vertreten die unwahrscheinliche Ansicht, die Pharisäer hätten diese Forderung an den Herrn seitens des Herodes nur fingiert, um ihn desto schneller in die Gewalt des Synedriums von Jerusalem zu bringen. Es ist vielmehr, wie die meisten Exegeten glauben, am wahrscheinlichsten anzunehmen, daß sie wirklich im Auftrage des Vierfürsten handelten. Das zeigt sich nämlich aus der Antwort des Heilandes, der ihn einen Fuchs nennt. Herodes sucht sich des Heilandes wohl zu entledigen, aber nicht mit Gewalt, sondern durch List. Auf schlaue Weise will er den Herrn zwingen, sein Gebiet zu verlassen, damit nicht etwa Unruhen entständen. Deshalb gewann er die Pharisäer für sich und läßt dem Heiland sagen, wenn ihm Freiheit und Leben lieb seien, möge er sich anderswohin begeben. Dieser Auftrag hat gewiß auch seinen inneren Grund gehabt. Es waren die Gewissensbisse, die ihn seit dem Tode des Johannes peinigten und vor einer ähnlichen Gewalttat wie am Täufer abschreckten.[1] Hinter der Ausflucht

[1] Vgl. Pölzl, Komm. zu Lk., S. 238.

verbirgt sich schließlich wohl auch die geheime Furcht, es könnte am Ende doch der wiedererstandene Täufer sein, gegen den er mit Gewalt nichts ausrichten könne. Jesus durchschaut sofort die Absicht des Tetrarchen und gibt den Pharisäern die Antwort (Lk. 13, 32. 33): »Geht und sagt diesem Fuchse: Sieh, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen, heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet. Doch muß ich heute und morgen und am folgenden Tage auf dem Wege sein, da es nicht geschehen will, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme.«

Der Heiland nennt Herodes einen Fuchs; ein nicht eben auszeichnendes Prädikat. Meister Reineke galt seit jeher bei allen Völkern wegen seiner Verschlagenheit und seiner Schliche, die er, um Beute zu gewinnen und Gefahren zu entrinnen, anwendet, als Symbol der Schlauheit. Im Talmud[1]) wird er ausdrücklich als derjenige bezeichnet, den man den Listigsten unter allen Tieren nennt, und ein jüdisches Sprichwort[2]) sagt: Hüte dich vor dem Fuchse, wenn er seine Zeit hat. Herodes verdiente diese Bezeichnung vollauf. Der Heiland kennzeichnete dadurch trefflich seinen Charakter; denn was ihm an Mut und Tatkraft abging, suchte er durch List und Ränke zu ersetzen.

Mit dem einen Worte sagt Jesus, er durchschaue des Tetrarchen Schliche; er werde sich dadurch in seinem Wirken nicht beirren lassen, sondern darin nach wie vor fortfahren. Ort und Zeit desselben sind ihm von Gott vorgezeichnet, und nach dessen Anordnung allein richtet er sich. Ist seine Stunde gekommen, dann wird er ohnehin sein Gebiet verlassen, um seinen Todesweg nach Jerusalem, der prophetenmordenden Stadt, anzutreten (Lk. 13, 32 f.).

Nach weniger als Jahresfrist sollte Herodes diesen seinen geheimnisvollen Untertanen dort selbst sehen. Zum

---

[1]) B. Berachoth 61^{b}; Schürer, I^{3}, 432.

[2]) Megilla f. 16, 2 in Gen. 50, 18. Sepp, L. J., III^{4}, 402. Daselbst: Der alte Lysander hatte gesprochen: Wo die Löwennatur nicht ausreicht, muß man die Fuchsnatur anwenden.

Osterfeste sandte Pilatus ihm den gefangenen Heiland zu, um sich gegenüber dem Hasse der Juden aus der Schlinge zu ziehen. Jetzt konnte Herodes ebenso mit ihm verfahren wie mit Johannes. Der Heiland trat ihm jetzt nicht mehr gegenüber wie droben in Galiläa: nicht in seiner imponierenden Macht, sondern arg zugerichtet, in seiner Leidensgestalt. Herodes war höchst begierig, den Heiland kennen zu lernen, und er freute sich sehr, als er den Herrn sah; denn er hoffte, ihn irgendein Wunder wirken zu sehen; er stellte auch viele Fragen an ihn (Lk. 23, 8 f.). Aber Jesus straft ihn mit Schweigen und Verachtung. Für alle hat er sonst ein freundliches Wort und gütige Milde; für Herodes hat er nicht einen Blick. In diesem zurückhaltenden, strafenden Schweigen des Herrn liegt das Urteil über den Mörder seines Vorläufers. Darüber hilft aller Spott des Tetrarchen und seiner Höflinge nicht hinweg. Nicht gar lange, und ein anderer, der über Herodes steht, wird auf den Wink Gottes dieses Urteil an Herodes ausführen.

Zweitens wird Johannes nicht zwar gerächt, aber gerechtfertigt vom Volke selbst. Dieses war in der letzten Zeit seines Wirkens wohl gegen ihn mehr gleichgültig geworden, und ein Teil, wenn auch nicht der bessere, hatte sich, der steten Bußlehre überdrüssig geworden, von ihm abgewandt. Aber schon seine Gefangennahme hatte ihm die Sympathien wieder gewonnen. Nun vollends durch sein tragisches Ende wandte sich das Blatt völlig. Jetzt umwob ihn in aller Augen die Glorie des Martyriums. Sein Ansehen war wiederhergestellt, mehr als zuvor: durch seinen Tod stand er wieder als gottgesandter Prophet vor dem Volke. Das zeigte sich einmal schon deutlich im Verhalten der Pharisäer gegenüber der Frage Jesu, was sie von der Taufe des Johannes hielten, ob sie von Gott gewesen sei oder nicht (Mt. 21, 23—27; Mk. 11, 27 bis 33; Lk. 20, 1—8): »Sie erwogen bei sich und sagten: Wenn wir sagen, vom Himmel, so wird er uns sagen: Warum habt ihr ihm nicht geglaubt? Wenn wir aber sagen,

vom Menschen, haben wir das Volk zu fürchten.« Nach Lk. 20, 6 steht statt dessen sogar: So wird uns das ganze Volk steinigen. — »Denn alle hielten ihn für einen Propheten (Lukas: Das Volk ist überzeugt, daß er ein Prophet ist). Darum sagten sie in ihrer Verlegenheit: Wir wissen es nicht.« So sprachen die, die vordem die Rede in Umlauf gesetzt hatten: Er ist vom Teufel besessen (Mt. 11, 18). Wir sehen, welch gewaltiger Umschwung sich vollzogen hat! Die Änderung der Volksmeinung über Johannes erkennen wir auch daraus, daß das Volk selbst den Heiland wegen seiner Wunder in erster Linie für Johannes den Täufer hält, der, mit Wundermacht ausgerüstet, wieder auferstanden sei (Mt. 16, 14; Mk. 8, 28; Lk. 9, 19). Denn die Jünger nennen den Täufer zuerst, als ob sie damit sagen wollten, daß die Mehrzahl der Juden dieser Ansicht über den Herrn sei.

Johannes ist gerechtfertigt, sein Ruhm strahlt heller als zuvor. Über Herodes und sein niederträchtiges Weib herrscht nur eine Stimme der Entrüstung und Verachtung. Besonders kommt die öffentliche Meinung gegen ihn in den späteren Jahren und Ereignissen, die ihn betrafen, zum Ausdruck. Das führt uns zur Betrachtung des dritten Punktes, zur Darstellung der Erfüllung der strafenden Gerechtigkeit an Herodes und Herodias.

Das erste Mißgeschick traf ihn im Kriege gegen den Araberkönig Aretas, den er durch schmähliche Verstoßung seiner ersten Gemahlin, dessen Tochter, schwer gekränkt hatte. Einige Jahre nach der Verstoßung derselben, erzählt Flavius Josephus[1]), erklärte Aretas dem Antipas aus der erwähnten Ursache den Krieg. Der Streit entspann sich in Gamalitis, und nachdem beide ihre Heere aufgeboten hatten, kam es zur Schlacht, in welcher ihre Feldherren statt ihrer auftraten. Im Kampfe wurde des Herodes ganze Macht vernichtet, weil sie von einigen Überläufern aus des Philippus Landen, die sich im Heere des Herodes befanden, verraten worden waren. Dies tat

---

[1]) Antt. XVIII, 5, 1. 2.

Herodes dem Kaiser schriftlich zu wissen, und voll Zorn über das Beginnen des Aretas erließ Tiberius an Vitellius den Befehl, den Araber mit Krieg zu überziehen und ihn entweder als Gefangenen in Ketten vorzuführen oder ihm seinen Kopf zu senden. — Wie wir wissen, kam es nicht zur Ausführung des Befehles. Denn kurze Zeit darauf starb Tiberius, und als Vitellius, der dem Herodes nicht günstig gesinnt war, in Jerusalem davon Nachricht erhielt, gab er sofort Befehl zum Rückmarsch des Heeres. So blieb die Schmach der schimpflichen Niederlage auf Herodes liegen. Ausdrücklich aber setzt Josephus[1]) hinzu: Manche aus den Juden erkannten indessen in dem Untergange des Heeres des Herodes die Fügung Gottes, der von Herodes für Johannes den Täufer die gerechte Strafe forderte. Denn diesen hatte Herodes hinrichten lassen, obwohl er ein gerechter Mann war ... Sein Tod war aber nach der Überzeugung der Juden die Ursache, warum des Herodes Heer dem Zorne Gottes anheimgefallen war.

Wir sehen, Herodes ist auch von der öffentlichen Meinung des Volkes gerichtet. Dieses Ereignis spielte schon nach dem Tode und der Himmelfahrt des Herrn, denn der Krieg brach ein Jahr nach der Ankunft des Vitellius aus, und ungefähr im Frühjahre 789 a. U. c., ungefähr fünf Jahre nach der Hinrichtung des Täufers. Manche nehmen indes keinen so langen Zeitraum an und betrachten das Ereignis als unmittelbare Strafe des Himmels für die Hinrichtung des Johannes.[2])

Der Täufer ist gerächt und gerechtfertigt. Doch Gottes Mühlen mahlten langsam weiter, bis diese tauben Fruchtkörnlein schließlich ganz unter ihre Mahlsteine kamen. Selbst Josephus sagt gelegentlich dieser Erzählung, die Schicksale der herodianischen Familien lieferten den Beweis, daß nach Gottes Einrichtung weder eine zahlreiche Nachkommenschaft, noch eine andere weltliche Macht ohne

---

[1]) Ant. XVIII, 5, 2. 3. [2]) Vgl. Rieß, Geburtsjahr Christi, S. 80. Dagegen nimmt Sepp, L. J., III⁴, 387, nur einen kurzen Zeitraum an.

Frömmigkeit gegen Gott etwas nützen könne. Denn in weniger als 100 Jahren waren die Nachkommen Herodes des Großen, deren in der Tat nicht wenige waren, fast alle umgekommen.[1])

Sein ehebrecherisches und blutschänderisches Verhältnis zur Herodias brachte dem Antipas nicht nur die schmähliche Schlappe seitens des Aretas, sondern auch schließlich ihn selbst noch um Thron und Freiheit, letzteres infolge des unersättlichen Ehrgeizes der Herodias. Wie beim alten Tiberius, suchte sich Herodes auch bei Caligula einzuschmeicheln, indem er den Friedensschluß zwischen Vitellius und Artabanus dem Kaiser noch vor dem offiziellen Berichte des Legaten meldete. Aber das trug ihm schließlich doch nichts als den Groll des Vitellius ein.

Caligula hatte sofort nach seinem Regierungsantritt dem Agrippa, dem Bruder der Herodias, den Tiberius lange Zeit gefangen gehalten hatte, als ehemaligem Busenfreunde die Tetrarchie des Philippus verliehen, der um diese Zeit gestorben war, nebst dem Königstitel sowie der Tetrarchie des Lysanias.[2]) Als Agrippa nach Palästina gekommen war und nun, nachdem er früher als verschuldeter Abenteurer daraus hatte fliehen müssen, als König auftrat, erregte dieser Wandel den gewaltigen Ärger der Herodias, die ihrem Bruder dieses Glück neidete. Sie bestürmte darum den Antipas mit Bitten, auch nach Rom zu reisen und sich um die Königskrone zu bewerben. Herodes hatte keine Lust dazu; aber schwach, wie er war, mußte er endlich ihrem Drängen nachgeben und schiffte sich mit ihr nach Rom ein. Sie sollten ihr Land nicht wieder sehen. Denn als Agrippa von ihrer Absicht und den kostspieligen Zurüstungen Nachricht bekommen hatte, schickte er sofort seinen Freigelassenen Fortunatus nach Rom zum Kaiser mit Geschenken und einer Anklageschrift gegen Herodes. Dieser kam mit günstigem Winde bald nach Herodes in Rom an und konnte noch zur selben Zeit, da jener vorgelassen wurde, zu Baiae in Campanien, wo sich der Kaiser

[1]) Antt. XVIII, 5, 3. [2]) Antt. XVIII, 6, 6ff. 10.

eben aufhielt, seine Schrift überreichen. Darin wurde Antipas beschuldigt, er habe früher mit Sejan gegen Tiberius, jetzt mit Artabanus gegen Cajus konspiriert; zum Beweis ward angeführt, in seinen Rüstkammern lägen eine Menge Waffen aufbewahrt, die zur Ausrüstung von 70.000 Mann hinreichten. Über diese Angabe erstaunt, fragte Caligula den Herodes, ob es sich mit den Waffen wirklich so verhalte. Jener sagte, er habe die Waffen, denn er konnte, die Wahrheit zu gestehen, nichts anderes sagen; da der Kaiser nun aber auch das glauben zu müssen meinte, was ihm von der Verschwörung berichtet wurde, so nahm er dem Herodes Herrschaft und Tetrarchie, vereinigte sie mit der des Agrippa und gab diesem auch noch ein Geldgeschenk, während er den Antipas zu ewiger Verbannung verurteilte und ihm die Stadt Lugdunum in Gallien, das heutige Lyon, zum Aufenthalte anwies. Als er später erfuhr, Herodias sei des Agrippa Schwester, ließ er sie im Besitze ihres Vermögens und wollte sie unter den Schutz ihres Bruders stellen. Jene aber sagte, sie sei außerstande, von der Gnade des Kaisers Gebrauch zu machen; das verwehre ihr die Liebe zu ihrem Manne, denn es wäre unbillig, ihn im Unglück zu verlassen, nachdem sie sein Glück mit ihm geteilt habe. Das ist der einzige edle Zug, den wir im Charakter dieser Frau nach den Berichten wahrnehmen können. Caligula aber, sagt Josephus, war über diese Seelengröße nur noch mehr erbittert, verbannte auch Herodias selbst und schenkte ihr Vermögen dem Agrippa. So strafte Gott die Herodias für ihren Neid gegen ihren Bruder und Herodes für seine Nachgiebigkeit gegen die Eitelkeit des Weibes.[1])

Über den Ort der Verbannung bleibt sich Flavius Josephus nicht gleich; in seiner Geschichte des jüdischen Krieges[2]) nennt er als solchen Spanien und sagt, Herodes habe daselbst, wohin ihn auch Herodias begleitet habe, sein Leben beschlossen. Schließlich lassen sich vielleicht beide Angaben dahin vereinigen, daß Herodes zuerst nach Gallien, später nach Spanien verwiesen wurde.

1) Antt. XVIII, 7, 1. 2. 2) B. J., II, 10, 6.

Nicht so wahrscheinlich ist, daß er vorgab, nach Gallien zu gehen, dann aber nach Spanien ging. Über seine weiteren Schicksale, wo, wann und wie er und Herodias gestorben seien, wissen wir gar nichts. Nur spätere Berichte, Fälscher des Josephus, knüpften an diese Nachricht eine höchst unglaubwürdige Erzählung vom Ende der Herodias, ähnlich jener vom angeblichen Ende der Salome. Danach wäre Herodes um 34 n. Chr. zuerst nach Gallien, dann nach Ilerda in Spanien gegangen und dort elend gestorben, Herodias aber sei, als sie über den Sicoris, den Fluß Ilerdas, der zugefroren war, »tanzte« (!), eingebrochen und jämmerlich untergesunken. Es ist eine Fälschung nach Nikephorus [1]); auch von dem Kommentator Bivarius ist dieses überliefert.

Noch ärger wurde in ähnlicher Tendenz das Ende der Salome dargestellt. Derselbe Nikephorus berichtet in seiner Kirchengeschichte [2]), Salome habe im Winter einen Fluß übersetzen müssen, und da dieser zugefroren gewesen, habe sie den Fluß überschritten. Mitten in demselben sei sie bis zum Kopfe eingebrochen. Im Bemühen, sich herauszuarbeiten, habe sie nun im Wasser einen ähnlichen Tanz aufführen müssen wie damals vor Herodes, ihr verbrecherisches Haupt aber sei, ganz erstarrt und zerschunden, vom übrigen Körper nicht durch ein Schwert, sondern durch die Eisschollen abgeschnitten worden und habe auf dem Eise weitergetanzt. — Diese Fabel wird schon durch die klimatischen Verhältnisse Syriens, wo nie ein Fluß zufrieren kann, widerlegt. Salome, die bei der Mordtat doch mehr oder weniger nur das Werkzeug ihrer Mutter war, heiratete den Vierfürsten Philippus und nach dessen Tode den Aristobul, dem sie drei Söhne gebar. Weiteres berichtet Josephus nicht von ihr, auch sonst wissen wir über sie nichts historisch Feststehendes. Was wir als geschichtlich verbürgt wissen, ist ohnehin Gericht genug über Herodes und seine Familie.

---

[1]) Hist. Eccl., I, c. 20; M. G. CXLV, 89. Vgl. Acta S. S., Junii, IV, p. 694sqq.

[2]) A. a. O. c. 20.

Das Wort der Heiligen Schrift (Ps. 36, 35. 36): »Ich sah den Gottlosen über die Maßen erhoben, sich rühmend wie die Zeder des Libanon; und ich ging vorüber, und sieh, er war nicht mehr, und seine Stelle ist nicht gefunden worden«, erfüllte sich an den Mördern des hl. Johannes bald und buchstäblich genug. Ruhmlos, arm, unfrei, als heimatlose Verbannte mußten sie im Elend sterben.

Und die Pharisäer, die an der Einkerkerung und, wie Hieronymus bemerkt, auch an der Ermordung des Täufers wenigstens durch ihre Zustimmung Anteil hatten, wie traf sie die Vergeltung? Ihnen galt der Weheruf Jesu im Anschluß an die Botschaft, die der Heiland dem Fuchse Herodes erteilte (Lk. 13, 34. 35): »Jerusalem, Jerusalem, das da die Propheten mordet und steinigt diejenigen, welche zu ihm geschickt werden . . ., sieh, es wird euch euer Haus wüste gelassen werden!« Auch Johannes gehört zu den Propheten, die nach Jerusalem gesandt wurden. Auch Jerusalem hatte seinen Anteil an der Zurückweisung des Johannes und seines Zeugnisses, an seinem Endschicksale. Darum gilt schließlich, damit die Rache voll werde, auch im Hinblick auf Johannes jene Weissagung des Heilandes: Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dieses alles geschehen wird (Mt. 24, 34). Gott läßt das Maß ihrer Sünden voll werden, bis der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare (Mal. 4, 5[b]), entflammt wie ein Ofen, und alle Hoffärtigen und alle, die Bosheit üben, werden wie Stoppeln werden, der kommende Tag entzündet sie und läßt ihnen weder Wurzel noch Zweig (Mal. 4, 1). Diese Worte, die dem Kapitel entnommen sind, mit dem Johannes seine Strafpredigt gegen die Pharisäer begründete, fanden ihre Erfüllung zunächst an jenem Tage, da der grelle Feuerschein der brennenden und zerstörten Stadt Jerusalem über das Land leuchtete. »Mein ist die Rache«, spricht der Herr; das Wort gilt auch von der Geschichte des hl. Johannes.

2. Kapitel. Die Johannesjünger. — Irrungen an Johannes.

Johannes lebt nach seinem Tode im Herzen des Volkes fort; sein Ansehen und Andenken ist nicht vernichtet, hell leuchtet es weiter, alle halten ihn für einen Propheten. Aber wo Licht ist, da ist auch Schatten. Die Schuld daran trägt nicht das Licht, sondern die Körperbeschaffenheit der von ihm beleuchteten Gegenstände; Ursache des Schattens ist nicht die hehre Himmelsgabe, sondern die Erdhaftigkeit der vom Lichte beleuchteten Körper.

So erging es jenem, der von sich sagen konnte (Joh. 8, 12): »Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.« So erging es auch jenem, der gekommen war, Zeugnis vom Lichte zu geben, damit alle an das wahre Licht glaubten (Joh. 1, 8). Er war nicht das Licht, aber nach des Herrn eigenem Ausspruche (Joh. 5, 35) eine brennende und scheinende Leuchte. Doch merkwürdig; das war eben der Schatten, der sich an diese Leuchte heftete, daß man sie für das Licht hielt, für jenes wahre Licht nämlich, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 9).

Schon die Bemerkung des vierten Evangelisten: Johannes war nicht das Licht, sondern nur Zeugnisgeber für das Licht, hat eine stark apologetische Färbung gegen die Überschätzung des Täufers, der trotz aller Größe nicht mehr sein wollte und sollte als der Vorläufer. Diese Überschätzung geht aber in die ersten Anfänge seines Wirkens und Auftretens zurück. Nicht seine Feinde, die alles begeifernden Pharisäer und Sadduzäer, die überhaupt nichts gelten ließen, was nicht ihre Approbation hatte, waren die Ursache davon; nicht er selbst, der nichts sein wollte als eine unpersönliche Stimme des Rufenden in der Wüste. Jene Meinung entstand in den Kreisen seiner begeisterten Schüler, des bewundernden Volkes, das bald in seinem Herzen dachte (Lk. 3, 15), ob er nicht etwa

selbst der Messias sei. In den verschiedenen Johanneszeugnissen, deren Refrain immer lautet: »Ich bin nicht der Christus«, sehen wir die gleiche Voraussetzung sich widerspiegeln. Und obzwar Johannes deren Träger immer an den wahren Messias, seine Jünger selbst noch in Kerker und Tod an ihn wies, für den er Zeugnis abgelegt hatte, konnte er diese Vorurteile doch nie ganz überwinden. Die besten seiner Jünger folgten ja seinem Winke und schlossen sich dem Herrn an (Joh. 1, 37 ff.), und fast alle Apostel waren Johannesjünger. Aber nicht alle, die Johannes folgten, waren geistig und sittlich so reif und gefördert, daß sie dasselbe getan hätten. Manche verstanden ihn nicht und wollten ihn nicht verstehen, sie blieben bei ihrer einseitigen Wertschätzung über ihren Meister stehen und stellten ihn über Christus. Darum ist die Geschichte der Johannesjünger teilweise eine Geschichte der Irrungen an Johannes. Wir wollen sie kurz in Erwägung ziehen.

Von jeher schlossen sich an berühmte Männer und Lehrer Jünger und Schüler an.[1]) Schon die alten Propheten hatten solche Schüler, man nannte sie Prophetensöhne. Besonders sind sie aus der Geschichte des Elias bekannt (4 Kön. 2, 2 ff.), deren Zahl 4 Kön. 2, 7 mit 50 angegeben wird; der erste von ihnen ist der spätere Prophet Elisäus. Auch an jenen, der im Geiste und der Kraft des Elias dem Herrn vorausging, schloß sich ein Kreis von Jüngern an.

Aus der Heiligen Schrift selbst, speziell aus den Evangelien, wissen wir über die Johannesjünger nur weniges. Die erste direkte Nachricht von ihnen gibt uns der vierte Evangelist gelegentlich des Zeugnisses des Täufers über Jesus, am Tage nach seinem Ausspruche über das Lamm Gottes (1, 35. 37), wo er vor zweien seiner Jünger dieses Wort wiederholt. Es ist Anlaß für diese, dem Heiland nachzufolgen. Aber auch schon das vorige Zeugnis über das Lamm Gottes und die Offenbarung Gottes des Vaters bei der Taufe Jesu legt Johannes im Kreise seiner Jünger

[1]) Über die Schulen und Schüler der Gesetzes- und Schriftgelehrten vgl. Schürer, II^{3}, 421 ff.

ab. Um die Zeit, da Jesus aus der Wüste, 40 Tage nach der Taufe, zurückkehrte, hatte Johannes also schon einen Jüngerkreis um sich versammelt. Jesus wandelt abseits, damit es nicht den Anschein erwecke, auch er sei ein Schüler des Täufers. Die Tatsache, daß Johannes nach so kurzem Auftreten schon Jünger um sich sieht, war ein Zeichen seiner gewaltigen Persönlichkeit.

Die nächste Erwähnung betrifft den Streit der Johannesjünger mit einem Juden über die Reinigungstaufe (Joh. 3, 25), und am Beginn des 4. Kapitels Johannis lesen wir den Vergleich zwischen der Zahl der Jünger Jesu und der des Johannes (4, 1). Jünger des Täufers vermitteln ihm, als er eingekerkert ist, da sie ihn im Gefängnis besuchen können, Nachrichten von der Außenwelt, besonders von der Tätigkeit Jesu (Mt. 11, 2; Lk. 7, 18), worauf der Täufer eine Abordnung derselben, bestehend aus zwei oder drei Jüngern, an den Heiland schickt. Schließlich kommen die Johannesjünger auf die Kunde von der Hinrichtung ihres Meisters, bestatten seinen Leichnam und melden dem Herrn das traurige Ereignis vom erfolgten Hingang ihres Meisters (Mt. 14, 12).

Von diesen Schülern des Johannes berichtet uns die Heilige Schrift zwei eigentümliche Momente: 1. Sie fasten: Mt. 9, 14ff.; Mk. 2, 18ff.; Lk. 5, 33 berichten: Die Johannesjünger fasteten in ähnlicher Weise wie die Pharisäer. Sie kommen nun zum Heiland[1]) und fragen: Warum fasten wir und die Pharisäer so viel, und deine Jünger fasten nicht, essen und trinken? Das Fasten der Johannesjünger wird mit dem der Pharisäer gleichgestellt; diese aber fasteten regelmäßig zweimal in der Woche (Lk. 18, 12); sie beobachteten ein Privatfasten am Montag und Donnerstag, angeblich, weil am Donnerstag Moses auf den Berg Sinai stieg und am Montag wieder herabstieg. Das mosaische Gesetz schreibt nur einen allgemeinen Fasttag vor,

---

[1]) Nach Lukas stellen die Pharisäer und Schriftgelehrten die Frage; sie regten wohl die Interpellation an, beide Teile gingen zu Jesus, wo die Johannesjünger die Wortführer waren. Vgl. Pölzl, Mt.[2], 155.

am 10. Tischri, dem großen Versöhnungstag (Lev. 16, 29; 23, 27); nach dem Exil kamen noch mehrere Fasttage hinzu, wie der Gedenktag der Eroberung Jerusalems (Jer. 29, 2; 52, 6f.), der Zerstörung Jerusalems (Jer. 52, 12f.) u. a., und außerdem fastete man bei allgemeinen Bedrängnissen.[1])

Die Johannesjünger ahmen also die strenge Lebensweise ihres Meisters nach und schließen sich an die Gepflogenheit der Pharisäer an. Sie treten dadurch diesen näher und entfernen sich von den Jüngern Jesu, die dieses Privatfasten nicht beobachten. Bei ihrer sonstigen Eifersucht auf diese lassen sie sich ob dieses Gegensatzes von den Pharisäern noch mehr gegen die Jünger des Heilandes einnehmen. Vielleicht hat die Äußerung des Herrn (Mt. 11, 18): Johannes kam, und er aß und trank nicht; der Menschensohn ißt und trinkt, und sie sagen: Sieh, der Fresser und Weinsäufer, auch auf diesen Vorwurf Bezug.[2])

2. Sie haben besondere Gebetsformen. Lukas führt an der obigen Stelle zugleich mit der Bemerkung über das Fasten (allein von den Synoptikern) an. Die Johannesjünger hatten ihre Gebetsgebräuche, sie verrichteten besondere Gebete; Lk. 11, 1 tritt einer der Jünger des Heilandes zu diesem und sagt: Herr, lehre uns beten, sowie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt hat. Jene Äußerung stammt wahrscheinlich von einem Jünger, der früher Johannesjünger gewesen ist und sich noch nicht lange in der Gefolgschaft des Herrn befindet.[3])

Wir erfahren daraus, daß Johannes seine Schüler eigene Gebete lehrte. Davon ist uns indes in keiner Weise etwas Näheres erhalten, auch nicht eine leise Andeutung; auch von sonstigen Eigentümlichkeiten der Johannesjünger

---

[1]) S. Kortleitner, Arch., 159f.

[2]) Vgl. S. Thomas, III, qu. 40, art. 1, ad 2, über den Grund, warum Jesus nicht fastete und fasten ließ: Dominus in se et in suis per virtutem suae divinitatis carnem comprimebat. Die daselbst zitierte Beda-Stelle findet sich wörtlich bei S. Ambros. Expos. in Luc., l. 2, n. 10; M. L. XV, 1285.

[3]) Vgl. Pölzl, Komm. z. Lk., Lk. 191.

berichtet die Heilige Schrift nichts. Ihre Zahl wird in den Klementinischen Homilien (2, 23) mit dreißig angegeben.[1])

Diese Jünger erhalten sich auch nach dem Tode des Johannes noch als Schule, die als Sekte durch die Jahrhunderte bis in unsere Zeit herein im Oriente sich weiterentwickelt und bewahrt hat. Es ist ein Beweis für die imposante Persönlichkeit und Erscheinung des Johannes, der hierin, ohne es zu wollen, zu den Gründern von Religionsgenossenschaften und Philosophenschulen in Parallele tritt.

Nach ihrem Verhalten zu Jesus und seinen Jüngern, welches die Grundlage für ihre spätere Entwicklung bildet, kann man die Johannesjünger aller Form nach in eine rechte und linke Seite der Johannesschule einteilen.[2])

1. Die rechte Seite der Schule der Johannesjünger. Es sind dies die ersten Jünger, die Apostel Jesu. Sie gingen, von Johannes aufgefordert, bald zu Christus über (vgl. Joh. 1, 37. 40). Zu ihnen gehören die meisten der Apostel: Andreas und Johannes, Simon, Petrus, Philippus, Nathanael, Jakobus der Ältere, überhaupt die »Brüder des Herrn« (Mt. 4, 21 u. a.). Ferner gehören dazu die in der Apostelgeschichte (18, 24ff.; 19, 1ff.) erwähnten Johannesjünger Apollo und die zwölf Männer in Ephesus. Über diese haben wir schon im Kapitel über die Taufe des Johannes gesprochen. Von Apollo ist noch nachzutragen, daß er wahrscheinlich in Alexandria von einem Johannesjünger über den Weg des Herrn, die christliche Lehre, soweit sie sich aus der Predigt des Johannes ergab, unterrichtet worden war. Denn er lehrte in der Synagoge zu Ephesus das »Jesus Betreffende«, also die Wahrheiten, welche die Johannesjünger aus den Zeugnissen des Täufers von Jesus schöpfen konnten, besonders, daß Jesus der verheißene Messias, der Spender der Geistestaufe, der gottgesetzte Erlöser der Menschheit und Sohn Gottes sei.[3]) Aus der Geschichte dieser Jünger in Ephesus und besonders

[1]) M. G. II, 11, 58. [2]) Vgl. Lutterbeck, Neutestamentlicher Lehrbegriff, I, 298ff. [3]) Vgl. Felten, Apg., S. 350f.

des Apollo geht hervor, daß der Anschluß an Johannes bei gutem Willen wirklich die Annahme des Evangeliums sehr leicht machte. Es ist die Vorstufe zum Christentum. Auch Apollo wird nach kurzer Unterweisung durch Aquila und Priszilla nicht nur Christ, sondern begeisterter Verkünder des Evangeliums (vgl. Apg. 18, 24ff.). Die Tatsache, daß selbst im westlichen Kleinasien und in Ägypten Johannesjünger lebten, ist wieder ein Beweis des großen Eindruckes, den die Predigt des Johannes und seine Persönlichkeit ausgeübt hatte.

2. Die linke Seite der Johannesschule. Die linke oder, modern gesprochen, radikale Richtung der Johannesschüler hatte ihre Wurzel in der an sich ganz lobenswerten Bewunderung für ihren Meister, den man nur einmal gesehen und gehört zu haben brauchte, um ihn als großen Propheten zu verehren. Aber die liebende Verehrung artete bald in Überschätzung aus. Die Meinung, er müsse der Messias sein, ließen sie sich trotz aller seiner Gegenzeugnisse und Vorstellungen nicht nehmen und glaubten, er wolle es nur aus lauter Demut nicht zugeben. Diese Einseitigkeit zeigte sich schon in ihrem Verhalten gegen den Heiland. Während einige ihrer Mitjünger sich auf das Zeugnis des Johannes hin an Jesus anschlossen, entstand in ihnen Neid und Antipathie gegen ihn, zumal als er seine Wirksamkeit eröffnete, durch seine Jünger taufen ließ und das Volk sich nach und nach mehr dem Herrn selbst zuwandte (vgl. Joh. 3, 26). Weil er sich von Johannes hatte taufen lassen, konnten und wollten sie nicht begreifen, daß der Heiland der Größere sein könne. Das anerkennende Zeugnis Christi über ihren Meister, er sei größer als alle Propheten, ja der größte unter allen Weibergeborenen (Mt. 11, 9. 11), nahmen sie ohne Einschränkung und zum Anlaß, ihn selbst über Christus zu stellen. Dieser Neid und diese Überschätzung hielt nach dem Tode des Johannes an und wuchs sich nachgerade zu einer dem Christentum feindlich gegenüberstehenden Sonderrichtung, einer Sekte aus.

Daß dem so ist, beweist einmal schon die apologetische Färbung des Johannes-Evangeliums, das auch sorgfältig die Zeugnisse des Johannes für den Heiland sammelt und anzeigt, daß dem Täufer das messianische Merkmal κατ' ἐξοχήν, die Wunderwirksamkeit, fehlt (Joh. 10, 41). Ob diese Stellen bloß Johannesjünger im Auge haben oder überhaupt die Juden, welche den Täufer über Jesus stellten als großen Propheten, der Christus getauft, können wir nicht mehr ausmachen.[1])

Ferner haben wir als Beleg dafür Äußerungen in den Klementinen. Das erste Buch der Rekognitionen[2]) schildert z. B. eine Disputation zwischen den Aposteln und den Hohenpriestern, Schriftgelehrten, Pharisäern etc., woran sich auch Johannesjünger beteiligen. Dabei steht die Bemerkung[3]): »Die Johannesjünger, welche sich groß zu sein dünkten, trennten sich vom Volke, d. h. bildeten Gemeinschaften, und sie priesen ihren Meister als den Messias.« Es ist der Anfang der Häresie.

Genau ins andere Extrem verfiel bezüglich des Täufers die ebionitische Gnosis. Diese stellte sich in scharfen Gegensatz zu den Übertreibungen der Johannesjünger und machte den größten der Propheten einfach zum Lügenpropheten. Davon erzählen die Klementinischen Homilien, die nur in der lateinischen Übersetzung des Rufin vorhanden sind.[4]) Sie nennen Johannes zunächst den Hemerobaptistes und Vorläufer κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον. Wie der Herr zwölf Apostel, so habe auch jener 30 Männer gehabt, menstruam lunae rationem implentes, welche die monatlichen Reinigungen beobachteten. Dann werden die Erscheinungen des Urmenschen, der sich der Offenbarungen Gottes erfreut, aufgezählt, wie er zuerst in Adam, dann in Moses und zuletzt in Christus erschienen sei. Immer tritt ihm ein Lügenprophet an die Seite, wie überhaupt besonders guten Männern besonders böse vorausgingen: Kain dem Abel (bei

---

[1]) Vgl. Belser, Joh.-Evang., S. 29; Einl., S. 274. [2]) Recog., l. I, c. 59; M. G. I, 1238 sq. [3]) Recog., l. I, c. 53. 54 (M. G. I, 1237). [4]) Homil II, 23; M. G. II, 58II, 16. 17; II, 53, 54.

Noe zuerst der Rabe, dann die Taube!), Ismael dem Isaak, ähnlich Esau dem Jakob; Christus ging der Täufer voraus, wie später Simon Magus dem Petrus, schließlich der Antichrist dem Messias, wenn dieser zum Gerichte kommt. — Das ist eine der größten Verirrungen und Verkennungen am Täufer gewesen, die er wahrlich nicht verdient hat.

Im 2. und 3. Jahrhundert scheinen die Johannesjünger als eigene Richtung und Schule unter dem Namen der Hemerobaptisten fortbestanden zu haben. Darauf weist die Bezeichnung des Johannes als Hemerobaptistes in den Klementinischen Homilien deutlich hin. Auch zählt Justin der Märtyrer im Dialog mit dem Juden Tryphon [1]) sieben jüdische Parteien auf, vor denen sich die Christen hüten sollen, darunter auch Baptisten. Ob damit die Johannesjünger gemeint sind, ist nicht ganz gewiß. Ähnlich äußert sich Eusebius von Cäsarea von ähnlichen Sekten, wo er von Hegesipp und den von ihm aufgezählten Häresien spricht. Unter den jüdischen, christusfeindlichen Parteien befinden sich an der Stelle neben den Essenern, Galiläern, Samaritanern, Sabäern, Pharisäern und Sadduzäern auch die Hemerobaptisten. [2])

Im 4. Jahrhundert sagt der syrische Kirchenvater Ephräm über die Johannesjünger, daß sie ihren Meister für den Messias ausgaben. [3]) Sonst haben wir in den späteren Jahrhunderten keine Nachrichten über sie überliefert. Aber jedenfalls erhielt sich ihre Richtung, mit ebionitisch-gnostischem Einschlag und zahlreichen Waschungen, unter verschiedenen Namen der Hemerobaptisten, Elkesaiten, Ssabier, Mandäer u. a., bis in die neue Zeit herein. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden von dem Karmeliten Ignatius a Jesu in Syrien, Mesopotamien und Persien noch solche Johannesjünger angetroffen. [4]) Sie sprachen von

---

[1]) C. 80; M. G. VI, 178. [2]) H. E. IV, 22, 30; M. G. XX, 143.

[3]) Nach Belser, Einl., S. 274, bei Mösinger, Evang. concordantis Expositio sec. s. Ephraemum, p. 288 (nicht zugänglich gewesen).

[4]) Calmet, Dictionarium Bibl., I, p. 286 (vgl. Mack, Tüb. Qu., XX, 297 f.).

Jesus als einem falschen Messias, vom heiligen Geiste als einem der ärgsten Dämonen, vom Täufer als dem Stellvertreter des Logos. Sie haben also alle geschichtlichen Tatsachen geradezu ins Gegenteil verkehrt und sind den alten Gnostikern und Manichäern ähnlich.

Heute leben noch am unteren Euphrat etwa 4000 dieser Mandäer oder Zabier, die auch als Subbas bekannt wurden, und ernähren sich als Uhrmacher und Schreiner. Ihre Sprache ist am meisten mit dem Talmud Babylons verwandt.[1])

So beweist die Geschichte der Johannesjünger die Beschränktheit der menschlichen Einsicht und des menschlichen Willens gegenüber der Wahrheit und die Leichtigkeit, auch am leichterfaßbaren Ideal irre werden zu können. Die Geschichte dieser Irrungen illustriert negativ das Wort des Heilandes, der gesprochen: Selig, wer sich an mir nicht ärgert.

3. Kapitel. Grabstätte und Reliquien des Täufers.

Über die Bestattung des Leichnams des hl. Johannes (ohne das Haupt) sagt Mt. 14, 12 nur: Seine Jünger kamen herzu, trugen seinen Leichnam weg und bestatteten ihn; Mk. 6, 29 fügt noch bei: In monumento, ἐν μνημείῳ, in einem Grabmale.

Sie erwiesen ihm also eine ehrenvolle Bestattung, indem sie seine Leiche wahrscheinlich in Tücher wickelten, Spezereien und Salben kauften und ihn damit einbalsamierten, wie wir es vom Begräbnis des Heilandes lesen (vgl. Joh. 19, 39. 40).[2]) Wohin sie seine Leiche brachten, deuten die Evangelisten nicht an. Wir müssen uns also hier auf die Tradition beschränken. Die Enthauptung des Täufers ist der Grund, daß wir dabei zweierlei Spuren zu folgen haben, jener der Reliquien des Leichnams und des heiligen Hauptes des Vorläufers.

[1]) Über die Johannesjünger vgl.: Sepp, L. J., III[4], 358 f; Kraus, Kirchengeschichte, § 23, 1; K.-L. VIII[2], 589 ff.; Hastings, Dict. Bible, II, 679. [2]) Über das Begräbniswesen sieh Kortleitner, Arch., 324 ff.

1. Der Leichnam.

Die Grabstätte des Leichnams ohne das Haupt wurde schon in frühester Zeit in Samaria gezeigt. Die ältesten Nachrichten hierfür geben der hl. Hieronymus und die Pilgerin Silvia von Aquitanien. Diese unternahm um 380 eine Reise ins Heilige Land und zeichnete alles, was sie sah, genau auf.[1] Der heilige Kirchenlehrer aber sagt an mehreren Stellen, daß zu Sebaste oder Samaria neben den Propheten Elisäus und Abdias Johannes der Täufer bestattet sei.[2] Ob dies die ursprüngliche Grabstätte war, wissen wir nicht. Dagegen könnte, wenn wir an Machärus als dem Orte der Enthauptung festhalten, die weite Entfernung zwischen Machärus und Samaria, dafür die Tatsache angeführt werden, daß Samaria nicht im Gebiete des Herodes gelegen war, sondern zur Prokuratie des Pilatus gehörte, also vor den Nachstellungen der Horodias sicher war. Es ist übrigens eine sehr gut beglaubigte Überlieferung. Das Grab ist wahrscheinlich nicht in der Stadt selbst gewesen, sondern etwas vor derselben, da niemand im Weichbilde der Stadt begraben werden durfte.[3] Auch die heutige Lage des Grabes stimmt dazu.[4] Sie befindet sich auf halber Höhe des Berges Someron. Sehr frühe schon war darüber eine Basilika erbaut worden, die von den Persern zerstört wurde. Ein gleiches Schicksal hatte die prächtige, von den Kreuzfahrern errichtete Kirche, von der heute noch mächtige Ruinen zu sehen sind. Mitten unter diesen befindet sich das Grab des hl. Johannes. Im Hofraum der zerstörten Kirche steigt man auf 21 Stufen in eine Krypta hinab, welche das uralte Felsengrab des Vorläufers um-

---

[1]) Geyer, It. Hieros., p. 114, 1 (nur im Auszuge des Bibliothekars Petrus Diaconus [1137] erhalten).

[2]) S. Hier., Ep. 108 ad Eustoch., c. 13; M. L. XXII, 889; Ep. 47 ad Marcellam; M. L. XXII, 491. De situ etc., 271; 23, 3; 968 (Lag.[2], Onom. 150, 29 sqq.). [3]) Vgl. Acta S. S., Junii t. IV, 694.

[4]) Mislin, Heilige Orte, III, 397. Liévin de Hamme (Costa-Major), Das Heilige Land, III, S. 57 ff.; Socin-Baedeker, Palästina, 234. Keppler, Wanderf., 349 f.; Meyers Reisebücher, Palästina und Syrien, 4. Aufl., 1907, S. 183 f.

schließt. Es ist eine kleine, tief in den Felsen gehauene Grabkammer, ganz so wie die alten jüdischen Gräber es waren. Die Türken haben darüber eine kleine Kuppel errichtet. In ihrer Verehrung für den Propheten haben auch die Mohammedaner in den Ruinen eine Gebetstätte eingerichtet.

Aber schon vor der Ankunft des Hieronymus und der Pilgerin Silvia hatte das Grab eine große Unbill erfahren müssen in der Zeit der Reaktion des Heidentums unter dem Apostaten Julian. Wie das Chronikon Paschale[1]) und der Kirchenhistoriker Theodoret[2]) berichten, wurden im Jahre 362 vom heidnischen Pöbel die Gebeine des Propheten Elisäus und Johannes aus den Grabmälern herausgerissen, wie Nikephorus Kallisti hinzufügt[3]), mit Tierknochen vermischt, und verbrannt. Die Asche wurde in alle vier Winde zerstreut. Auch Rufin erzählt in seiner Kirchengeschichte ausdrücklich[4]), die Gebeine seien nicht nur zerstreut, sondern wieder gesammelt und verbrannt und die Asche über die Felder ausgestreut worden. Die Bollandisten meinen, von dieser Verbrennung der Gebeine schreibe sich die Sitte her, am Vorabend des Geburtsfestes das sogenannte Johannesfeuer anzuzünden, weil es angeblich in Italien an manchen Orten üblich war, in dieses Feuer Totengebeine zu werfen.

Rufin berichtet dazu noch weiter, um dieselbe Zeit hätten einige Mönche aus dem Kloster des Philippus eine Wallfahrt von Jerusalem nach Samaria gemacht. Als diese die Verwüstung der Gebeine sahen, mischten sie sich unter die, welche die zerstreuten Gebeine zum Verbrennen sammelten, und brachten, so gut es möglich war, unter Lebensgefahr heimlich einige derselben an sich und trugen sie zu ihrem Abte Philippus nach Jerusalem. Dieser getraute sich aber nicht, die Reliquien selbst in seine Hut zu nehmen, sondern sandte sie durch

---

[1]) A. 362; M. G. XCII, 295. [2]) H.-E., l. III, c. 3; M. G. LXXXII, 1091. [3]) H.-E., l. X, c. 13; M. G. CXLVI, 32. [4]) H.-E., l. XII, c. 28 (M. L. XXI, nur die beiden ersten Bücher); vgl. Acta S. S., l. c.

seinen Diakon Julian nach Alexandria zum Patriarchen Athanasius. So kamen die Reliquien nach Alexandrien. Athanasius verbarg dieselben (nach Rufin) im Beisein weniger Zeugen in der Mauer einer Kirche. Die Bollandisten messen dem Rufin in diesem Berichte volle Glaubwürdigkeit zu, da er dies als Zeitgenosse erlebt und beschrieben hat. Über das weitere berichtet er selbst nichts. Bald darauf erbaute Kaiser Theodosius auf den Ruinen des Serapistempels eine prachtvolle Kirche zu Ehren des Täufers. Sie wurde am 27. Mai 385 oder 386 eingeweiht[1]), und der Patriarch Theophilus setzte die Reliquien des Heiligen nunmehr feierlich bei.

Wenn nun die Gebeine 362 zerstreut wurden, erscheint es sehr merkwürdig und wenig glaubwürdig, daß nicht nur nach Alexandria, sondern auch nach Armenien und ins Abendland eine Menge von Reliquien gekommen sein sollen, vom Haupte des Täufers und dessen Reliquien ganz abgesehen. Diese müßten schon vor 362 der Grabstätte entnommen worden sein, wovon aber nichts bekannt ist. Die Bollandisten suchen freilich deren Glaubwürdigkeit zu verteidigen.[2]) Sie sagen: Es ist sicher anzunehmen, daß Johannes von seinen Schülern in allen Ehren und wie es ihrem Meister gebührte, bestattet, zumal, daß er sorgfältig einbalsamiert worden sei. Daher könnte sich der Leichnam recht gut lange erhalten haben, mit Fleisch und Haut an den Gebeinen, wie man es beim Haupte annehmen muß. So könnten dann bei der Verstreuung 362 doch auch einige andere Teile von anderen Christen gerettet, an andere Orte gebracht und weiter zerteilt worden sein. — Aber trotzdem braucht man keiner übertriebenen Skepsis zu huldigen, wenn man gegen diese Berichte etwas mißtrauisch ist. Denn es muß hier die Tatsache schwer ins Gewicht fallen, daß in späteren Jahrhunderten, besonders zur Zeit der Kreuzzüge, die Griechen den naiven Glauben und das fromme Verlangen der Abendländer, möglichst viel Reliquien vom Orient nach Hause zu

[1]) S. Kellner, Heortologie, S. 139. [2]) Acta S. S., Jun. IV, 767.

bringen, in schnöder Weise ausnützten und ohne viel Skrupel ihnen alles Mögliche als diese oder jene Reliquien aufschwatzten und um teueres Geld verkauften.[1])

Nach Armenien brachte der Bischof Gregorius von einer Reise durch Kleinasien und Syrien einzelne Reliquien des Täufers nach Armenien und setzte ein eigenes Fest der Übertragung derselben ein, das in der Stadt Bagaban mit großer Feierlichkeit begangen wurde.[2])

Die Bollandisten führen in eigenen Kapiteln[3]) noch besonders folgende Reliquien an:

a) Die rechte Hand mit einem Teil des Armes. Diese kam angeblich nach Antiochia, wo sie auch für den Arm des Evangelisten Lukas gehalten wurde, dann nach Konstantinopel, bei welcher Gelegenheit der Bischof Theodor Daphnopates eine Rede hielt[4]), von da schließlich nach dem Ende des lateinischen Kaiserreiches nach Cisteaux in Belgien (1263).[5]) Eine rechte Hand des Täufers wurde aber auch den Rittern von Rhodus vom Sultan Bajazeth 1484 geschenkt. Diese halten auch die Bollandisten für unecht.

b) Eine linke Hand mit einem Teil des Armes wurde im Kloster der Dominikaner von Perpignan in Spanien verehrt. Schon die wunderbare Geschichte der Erwerbung derselben läßt an der historischen Wahrheit

---

[1]) Vgl. zur Beurteilung z. B. A. de Waal, Roma Sacra, S. 326: Es ist zu beklagen, daß die Orientalen sich das Verlangen der Abendländer nach Reliquien zunutze machten und den frommen, leichtgläubigen Leuten die seltsamsten Reliquien für schweres Geld verkauften. . . . So behutsam und vorsichtig man bis zum 9. Jahrhundert mit der Annahme von Reliquien war, so leichtgläubig war das fromme Verlangen nach solchen Gegenständen selbst bei Bischöfen, besonders seit der Zeit der Kreuzzüge.

[2]) Acta S. S., Sept., t. VIII, p. 384, n. 142.

[3]) Acta S. S., Junii IV, 768 ff.

[4]) S. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, S. 170 (Übertragung der Reliquien danach 956, da im Jahre 957 der erste Jahrestag gefeiert wurde).

[5]) Vgl. Riant, Exuviae sacrae Constantinopolitanae, Genevae 1878, II, p. 228.

der Tatsache einige Zweifel erheben. Das letzte Glied des Daumens kam von da nach Urgel in Spanien.

c) Finger der rechten Hand werden in Venedig, der Daumen zu Maurienne in Frankreich aufbewahrt.

d) Andere Reliquien des Leichnams finden sich in Utrecht, Antwerpen, Gröningen, Tours, Chasteaudun und anderen Städten.[1])

e) Die Asche des hl. Johannes in Genua. Sie wurde vom ersten Kreuzzug 1098 von den Genuesen, die eine eigene Expedition zur See nach Palästina unternommen hatten, in der Nähe der Stadt Myra im sogenannten Sionskloster aufgefunden und seither in Genua verehrt. Eine ganze Reihe wunderbarer Begebnisse knüpft sich an diese Reliquie.[2])

Von einer sehr alten Reliquie des hl. Johannes erzählt der Bischof Paulinus von Nola († 431) in einem Gedichte zu Ehren des hl. Felix.[3]) Er sagt, sie schmücke die Kirche des hl. Felix. Woher diese gewesen, wissen wir nicht.

2. Das Haupt des hl. Johannes.

Ebenso wechselvoll wie die Schicksale des Leichnams sind die des heiligen Hauptes des Vorläufers. Darüber existieren nicht nur mehrere legendäre, sondern so verschiedenartige und selbst einander widersprechende Berichte, daß es sehr schwer wird, sich über deren Vereinbarung und Glaubwürdigkeit annähernd ein sicheres Urteil zu bilden.

Nicht weniger als drei Auffindungen und noch mehr Übertragungen werden vom heiligen Haupte ge-

---

[1]) Vgl. Riant, a. a. O. u. a. St. — Der bis vor kurzer Zeit im Österr. Museum in Wien befindlich gewesene Welfenschatz enthält in einem Reliquiar, in roten Seidenstoff gehüllt, einen kleinen Knochen, den ein Pergamentstreif als »S. Joannis B.« bezeichnet: vgl. Dr. W. A. Neumann, Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg, Wien 1891, S. 64.

[2]) Acta S. S., Jun. IV, c. 6, p. 780 sqq.

[3]) De S. Felice, Carmen IX (M. L. LXI, 638).

feiert. Nach diesen bestimmt sich ungefähr die Geschichte der Hauptreliquie des Täufers. Wir können sie nur ganz kurz und übersichtlich geben.[1]) — 1. Die erste Auffindung des Hauptes wird nach Jerusalem verlegt. Das Martyrologium Romanum hat zum 24. Februar die Notiz: Zu Jerusalem die erste Auffindung des Hauptes des Vorläufers des Herrn. Das griechische Menologium feiert sie am selben Tage, verbindet sie aber mit der zweiten Auffindung und erzählt unter einem dessen Geschichte bis zur Übertragung nach Konstantinopel.[2])

Die Geschichte dieser Auffindung schmückte schon ein altes arabisches Synaxar mit einer Legende aus.[3]) Sie wird in die Zeit des Patriarchen Cyrillus von Jerusalem und des Kaisers Konstantin verlegt, vor 337. Zwei Mönche, die nach Jerusalem gekommen waren, sollen durch eine Erscheinung des Täufers ermahnt worden sein, nach der Reliquie zu suchen. Sie fanden dieselbe am bezeichneten Orte in einer irdenen Urne und brachten sie nach Jerusalem.

2. Von der ersten Auffindung an wird indes die Sache sehr verwickelt. Der Grund ist folgender: Das Chronikon Paschale[4]) führt einerseits zum Jahre 391 folgendes an: Im 13. Jahre der Regierung des Theodosius, Indictio IV, unter dem Konsulate des Tatian und Symmachus, ließ der Kaiser Theodosius, als er das Haupt des hl. Johannes bei einer gewissen makedonischen (soll heißen: mazedonianischen) Frau, die in Kyzikus wohnte, aufgefunden hatte, dasselbe aufheben und zuerst nach Chalcedon bringen. Als er am Hügel Hebdomos, einer Vorstadt in Konstantinopel, ihm zu Ehren eine Kirche gebaut hatte, setzte er es dort bei, im Monat Peritios, am 18. Februar 391 Dazu berichtet der Geschichtschreiber Sozomenos in seiner Kirchengeschichte[5]): Mazedonianische Mönche sollen das Haupt von Jerusalem mit sich nach Kilikien genommen

---

[1]) Vgl. dazu Acta S. S., Jun. IV, 712 sqq. (30 Folioseiten!), und Riant, a. a. O. I und II. [2]) M. G. CXVII, 229. [3]) Boll. Acta S. S., Jun. IV, § 1, c. 3, 712. [4]) M. G. XCII, 305. [5]) Nik. Kall., H. E., XII, c. 49; M. G. CXLVI, 334.

und dort verborgen haben. Als dieses bekannt und dem Kaiser Valens hinterbracht wurde, befahl dieser, es nach Konstantinopel zu bringen. Aber beim Dorfe Pantichion waren die Maultiere nicht mehr weiterzubringen. Darum wurde die Reliquie in Kosilaos beim Aufseher des kaiserlichen Palastes Mardonius deponiert. Erst Theodosius konnte es, angeblich erst nach langem Widerstreben einer Matrone, in deren Obhut das Haupt damals war, persönlich nach Konstantinopel bringen. So der eine Bericht, der das Haupt von Jerusalem über Kilikien und Bithynien nach Konstantinopel gehen läßt.

Damit scheint nun in direktem Widerspruch zu stehen, was dasselbe Chronikon im Jahre 453[1]) berichtet: Unter dem Kaiser Marcian, im dritten Jahre seiner Regierung, Indictio VI, unter dem Konsulate des Vincolamus und Opilio, wurde in der Fastenzeit, 425 Jahre nach der Enthauptung des Täufers, dessen verehrungswürdiges Haupt zu Emesa in Syrien aufgefunden. Dasselbe sagen die Menologien der Griechen.[2]) Nach dem Berichte des Archimandriten Marcellus, der dort das Haupt gefunden haben soll und einen langen Bericht darüber wie über dessen angebliche früheren Schicksale schrieb, und den wir in der Übersetzung des Dionysius Exiguus haben[3]), wird die Übertragung über Kilikien nach Konstantinopel allem Anscheine nach ganz ausgeschlossen. Das Haupt gelangte danach eben durch jene Mönche, die es in Jerusalem auffanden, direkt in den Besitz eines Töpfers von Emesa, schließlich in den eines Mönches Eustathius, der vom Glauben abfällt und das Haupt in einer Höhle vergräbt. Dort wird es von Marcellus infolge einer Erscheinung des hl. Johannes aufgefunden und am 24. Februar 453 feierlich in die Kathedrale von Emesa gebracht. Daselbst blieb das Haupt mehrere Jahrhunderte, auch selbst, als die Stadt unter die Herrschaft der Sarazenen kam; noch 760 wurde an Stelle der Kapelle eine große Johanneskirche gebaut. Erst 823, unter dem Kaiser Michael dem Stammler,

[1]) M. G. XCII, 320. [2]) M. G. CXVII, 209. [3]) M. L. LXVII, 418 sqq.

wäre es nach diesem Berichte nach Konstantinopel gekommen.

Wie reimt sich das zusammen? Wie kann es schon 391 nach Konstantinopel gebracht, dagegen 453 wieder in Emesa unter so wundervollen Zeichen entdeckt worden sein? Da scheint offenbar einer der Berichte falsch zu sein. Baronius und du Cange hielten eine Vereinigung beider Texte für unmöglich.[1]) Auch Sozomenos berichtet[2]), daß Theodosius, als er zum Kriege gegen Italien 394 von Konstantinopel aus zog, in der Kirche des hl. Johannes zu Hebdomon bei Konstantinopel, wo er das Haupt beigesetzt hatte, ein Gebet um Sieg verrichtete. Anderseits ist der erste Bericht von Marcellus sehr legendär und ist sehr wahrscheinlich jene Schrift, welche als »neuer Bericht über die Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers« vom Papste Gelasius auf der Synode von Rom (494) zensuriert wurde.[3]) Es wäre nun sehr leicht, auf Grund dessen die ganze Geschichte der Auffindung des Hauptes zu Emesa als historisch unbegründet zu streichen, wenn man es erklären könnte, wie dasselbe trotzdem ein zweites Mal nach Konstantinopel übertragen werden konnte, ohne daß ein Zwiespalt mit der ersten Übertragung gefühlt wurde.[4])

Die Bollandisten suchen den Widerspruch in folgender Weise auszugleichen[5]): Überall ist bei diesen Auffindungen und Übertragungen die Rede von häretischen Mönchen und Nonnen, besonders mazedonianischen. Da gerade auch um diese Zeit in Konstantinopel selbst die Verhältnisse sehr unruhig waren und einmal die Rechtgläubigen, einmal die Ketzer aus der Hauptstadt weichen mußten, ist es sehr wahrscheinlich, daß das Haupt von solchen mazedonianischen Mönchen aus der Täuferkirche

---

[1]) Vgl. Acta S. S., l. c. p. 719. [2]) VII, 21; vgl. Nik. Kall., Eccl. hist., XII, c. 49; M. G. CXLVI, 334. [3]) Vgl. Acta S. S., l. c. [4]) Auch Kellner führt in seiner Heortologie jene Geschichte der Auffindung des Hauptes des hl. Johannes ohne Kommentar einfachhin an. [5]) Acta S. S., Junii IV, p. 719 sqq.

zu Hebdomon entwendet und nach Emesa gebracht wurde. Jener Bericht über die Erscheinung des Täufers und den feurigen Stern, der den Marcellus zur Höhle geleitet, ist entschieden zu streichen, die Tatsache der Einbringung der Reliquie durch den Bischof Uranius und der Beisetzung durch diesen in eine Kapelle am 24. Februar 453 als wahrscheinlich historisch zu nehmen. Es ist dann zu sagen, daß man in Emesa nichts mehr von der Übertragung nach Konstantinopel wußte und den Ursprung des Hauptes direkt von Jerusalem herleiten wollte.[1])

Die ganze Sache ist indes dunkel. Ebenso wollte man ja auch in Damaskus das Haupt des Johannes besitzen. Die Tradition erhielt sich unter den Christen bis zur Zerstörung der großen Johanneskirche in Damaskus 705. Die bedeutenden Reliquien, die man für das Haupt des Johannes hielt, wurden in diesem Jahre von den Griechen unter großem Gepränge nach Konstantinopel gebracht.[2]) Jedoch die Mohammedaner behaupten noch heute, das Haupt befinde sich in der großen Moschee von Damaskus.

3. Außer dieser zweifachen Auffindung des Hauptes Johannis feiern die Griechen noch eine dritte am 25. Mai, nämlich jene zu Komana.[3]) Nachdem Emesa 635 von den Sarazenen eingenommen worden war, brachten die Griechen das Haupt nach dem kleinen Städtchen Komana in Kappadokien. Während des Bilderstreites wurde es dort verborgen. Nach dessen Beendigung wurde es wieder aufgefunden und 823, unter der Regierung des Michael Balbus und der Kaiserin Theodora, vom Patriarchen Ignatius nach Konstantinopel gebracht und im Oratorium des kaiserlichen Palastes beigesetzt. Auch das Haar des hl. Johannes glaubte man dort zu besitzen.

---

[1]) Vgl. den Bericht Antonins von Piacenza (Geyer, It. Hier., p. 190) vom Jahre 570: . . . Emiza, ubi est caput St. Johannis baptistae, qui est missus (sic!) in dolio uitreo, quem etiam nostris oculis infra doleum vidimus . . .

[2]) S. Mislin, Heilige Orte, III, 397.

[3]) Sieh die zahlreichen Spezifikationen bei Riant, Exuviae sacrae Constantinopolitanae, Genevae 1878, I. und II. Band. — Nilles, Kal. I^2, 111 sq. — Acta S. S., Junii IV, 733.

Es gibt also drei Auffindungen. Sie haben wenigstens den versöhnenden Abschluß, daß alle Spuren schließlich in Konstantinopel zusammenlaufen. Unter Konstantin Monomachus wurden die Reliquien geteilt. Ein Teil kam in die Obhut des Klosters Studion, das unter dem Schutze des hl. Johannes stand. Dort sahen sie um 1025 noch Zonaras und Glykas, als der Archimandrit Alexius sie zum sterbenden Kaiser Basilius brachte. Andere Teile vom Haupte kamen an verschiedene Johanneskirchen und Klöster.[1])

Diese Reliquien gelangten von Konstantinopel zur Zeit der Kreuzzüge, besonders des lateinischen Kaisertums (1204—1261), zum großen Teil ins Abendland. Besonders sind zwei größere Teile hervorzuheben. Der eine kam nach Rom in die Kirche des hl. Silvester in Campo Martio[2]), der andere, der vordere Teil des Hauptes, wurde von Wallo de Sartone, Kanonikus von Pequiniaque, in der Pikardie, samt dem Haupte des hl. Georg bei der Einnahme von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer 1204 in der Georgskirche neben dem Palast Blachernä aufgefunden und nach Amiens gebracht, wo es dem dortigen Bischof übergeben wurde. Dieser übertrug es am 17. Dezember 1206 feierlich in die Kathedrale der Stadt, Johannes wurde der Schutzheilige von Amiens, und die Reliquie wird heute noch dort verehrt.[3])

Außerdem wollen noch eine Reihe von Orten und Kirchen in Europa einzelne Teile vom Haupte des Jo-

[1]) Acta S. S., l. c. 731, 750 sq. — Vielleicht ist durch jene Teilung die Tatsache zu erklären, über die Abt Guibert anfangs des 12. Jahrhunderts klagte, das Haupt Johannes des Täufers werde zu Konstantinopel und S. Jean d'Angely aufbewahrt. Vgl. Steph. Beissel, S. J., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien etc. Erg.-H. St. M. L. 47, Freiburg 1890, S. 140.

[2]) Vgl. Martyrol. Rom. sub die 29. Augustii.

[3]) Vgl. Traité du chef de S. Jean B., Amiens 1878; Acta S. S., l. c., 744 f. — Baronius antwortete einem Kanonikus von Amiens, der ihn um Rat fragte, was von dieser Reliquie zu halten sei: Uti possidetis, possideatis. (Mabillon, Lettre d'un Bénédictin à Mgr. l'évêque de Blois, Diss. 668; bei St. Beissel, S. J., a. a. O. S. 140.)

hannes besitzen[1]): Die Johannes-Kirchen von Lyon, Tour, Lavalette, Bourges; Rom, Neapel, Monte Casino; St. Maria in Köln, Venedig (einen Teil des Hauptes); die Zähne sollen zum Teil nach Tournai, Heisterbach[2]) und anderen Orten, die Haare von Konstantinopel nach Bellovacum, St. Nikolaus in Trier, Namur, Köln u. a. gekommen sein.

Rom besitzt in S. Silvester einen Teil des Hauptes, in der Kathedrale d'Anagni Asche, in S. Marino einen unbenannten Knochen, in S. Giovanni in Laterano einen Teil vom Kinn; kleinere Beinstückchen in S. Pietro in Vaticano, S. Prassede, S. Maria in Trastevere, S. Marco und anderen Kirchen.[3]) Die Echtheit des in S. Silvester aufbewahrten Teiles des Hauptes bestreiten die Bollandisten, da hierfür keine alte Tradition vorhanden und die behauptete Übertragung durch den Bischof Gratus von Sebaste fingiert sei.

Andere Reliquien vom hl. Johannes sind: Der Diskus oder die Schüssel, worauf sein Haupt gelegen, der Stein, worauf er enthauptet wurde, und sein Leichentuch. — Die Schüssel wurde angeblich zuerst in Jerusalem lange aufbewahrt[4]); Arkulf wollte sie dort gesehen haben. Später wurde sie nach Genua gebracht. — Den Stein, auf welchem Johannes enthauptet wurde, behauptet Venedig zu besitzen. — Das Linnentuch, in welches die Leiche Johannis gewickelt war, gehört mit dem Gewande der seligsten Jungfrau, den Windeln des Christkindleins, dem blutgetränkten Leichentuch Christi zu den vier

---

[1]) Acta S. S., IV, 760 sqq.; Riant, l. c. I und II.

[2]) Riant, l. c. II, 104: Ein Zahn wurde durch Warinus, den Erzbischof von Thessalonich, 1216 nach Psalampin, Erzdiözese Tournai, gebracht. Einen anderen Zahn schenkte der Kreuzritter Heinrich von Ulmen dem Kloster Heisterbach. — Der Welfenschatz enthält in einem kostbaren Ostensorium (Turmform mit zwei Strebebogen, 14. Jahrhundert) einen angeblichen Zahn des Täufers, in einem Gefäß von orientalischem Bergkristall. Sieh Dr. W. A. Neumann, Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg, S. 90.

[3]) S. X. Barbier de Montault in Revue de l'art chrétienne, XXXIII, Paris 1890, t. I, p. 217.

[4]) Breviarius de Hieros.; Geyer, It. Hier., p. 154 (saec. VI).

großen Reliquien des Münsters von Aachen, die nur alle sieben Jahre bei der Heiligtumsfahrt gezeigt werden. Einhard erzählt, daß 799 Gesandte des Patriarchen von Jerusalem die Heiligtümer und Reliquien vom Grabe des Herrn nach Aachen gebracht hätten.[1]) Eine aus dem 13. Jahrhundert stammende Stadtbeschreibung von Rom zählt unter den Beutestücken, welche Titus nach Rom gebracht, auch Sandalen und Gewand des Täufers auf. Diese seltsamen Heiligtümer sollen in den Besitz der Laterankirche gekommen sein.[2])

Soviel sei über die Grabstätte und die Reliquien des Johannes gesagt. Bezüglich der letzteren ist auf die weiteren Ausführungen der Bollandisten zu verweisen. Aber wir müssen nochmals gestehen, es muß manches große und kleine Fragezeichen zu vielen dieser Traditionen und Ansprüche gemacht werden, die sich um den Besitz solcher Reliquien spinnen, und viele derselben können vor der Sonde wissenschaftlicher Kritik nicht stichhalten, besonders wenn man die historisch einfach feststehende Notiz bedenkt, daß die Gebeine unter Julian dem Apostaten aus dem Grabe gerissen und verstreut wurden. Anderseits umhüllt ebensolches Dunkel so lange die Geschichte des heiligen Hauptes, und doch findet sich eine große Zahl von Orten, welche Teile davon besitzen wollen. Eines aber beweist die Geschichte der Reliquien unwiderleglich: die große Verehrung, welche dem hl. Johannes von ältester Zeit an in der ganzen Kirche zuteil geworden ist.[3])

4. Kapitel. Der hl. Johannes in der Kirche.

»Johannes ist von den Toten auferstanden«, sagt Herodes unter dem ersten Eindrucke der Kunde vom

---

[1]) Vgl. St. Beissel, S. J., Die Aachenfahrt. Ergänzungsheft zu St. M. L. Nr. 82, Freiburg, Herder, 1902, S. 2 ff. 47 ff.; Mislin, Heilige Orte, III, 308. 396 f.; S. K.-L., VI², 1535, I², 1 f.

[2]) A. de Waal, Roma Sacra, S. 326.

[3]) Bemerkenswertes über ähnliche Fragen betreffs der Reliquien und ihrer Verehrung bietet Beissel, a. a. O. S. 128 ff. 146 ff.

Wirken Jesu (Mt. 14, 1; Mk. 6, 14) zu seinen Höflingen. In gewissem Sinne sprach er wahr, ja prophetisch. Nicht zwar Johannes in körperlicher Gestalt stand von den Toten auf, aber sein Geist, sein Andenken lebte auf und strahlte hell durch die Jahrhunderte fort im Christentum, in der Kirche Gottes. Er, der im sterblichen Leben als Morgenröte und Morgenstern dem Lichte der Welt voranging, ward ein helleuchtendes Gestirn am ewigstrahlenden Himmel der Heiligen Gottes. Unter den Sternen, die in ruhiger Majestät um den Gravitationspunkt der heiligen Dreieinigkeit in der Lichtsphäre der ewigen Anschauung Gottes triumphierend kreisen, glänzt er um so heller, je näher er hienieden der Sonne der Gerechtigkeit, dem Heiland Jesus Christus gestanden ist.

Darum steht Johannes unter den Heiligen nur der seligsten Jungfrau nach, dem hl. Josef, der erst in späteren Jahren zu seiner hohen Verehrung gelangte, besonders in den früheren christlichen Zeiten voran, aber auch jetzt noch nicht zurück. Er ist es, der den Herrn ins öffentliche Leben einführt, während der hl. Josef seinen Eintritt in die Welt überhaupt beschützte, und in dessen sicherer Obhut die erste Lebenszeit des Herrn, das verborgene Leben, stand. Dieser Stellung Johannis und zumal den Worten des Heilandes entsprechend, es gebe keinen Größeren der Weibgeborenen als Johannes den Täufer, hat die Kirche dem großen Vorläufer seit ihren ersten Zeiten eine ausgezeichnete Verehrung erwiesen. Sie bringt diese besonders in ihrer Festfeier, dann überhaupt in der Ehre, die sie ihm in der heiligen Messe und in ihrer Liturgie erweist, zum Ausdruck.

I. Johannesfeste.

Die ausnehmende Verehrung des hl. Johannes vor anderen Heiligen in der Kirche zeigt sich bezüglich der Feste in zwei Momenten: 1. Seine Verehrung in der ersten christlichen Zeit ist nicht wie die der anderen Märtyrer auf einen kleinen Kreis beschränkt, sondern erstreckt sich vom Anfang an auf die ganze christliche

Kirche, daher auch alle getrennten Kirchen dieselben, ja fast noch mehr[1]) Feste zu seiner Ehre feiern als die römische. Diese Ehre der allgemeinen Feier teilt außer der seligsten Jungfrau mit ihm nur noch der Erzmärtyrer Stephanus.[2])

2. Wird von den gewöhnlichen Heiligen, zumal in der katholischen Kirche, nur ein Gedächtnistag gefeiert, so wurden dem hl. Johannes schon vom Anfang an deren mehrere geweiht, ja es bildete sich ein ganzer kleiner Festzyklus Johannes des Täufers, indem nicht nur seine Geburt, sondern auch seine Empfängnis und Enthauptung festlich begangen wurden. Diesen Vorrang teilt der Vorläufer nur mit dem Heiland und der seligsten Jungfrau, höchstens die Apostelfürsten erfreuen sich mehrerer Festtitel.

3. Unter diesen Festen wird eines gefeiert, das eine besondere Prärogative für den Täufer bildet: das Geburtsfest, nicht im Sinne des dies natalis für den Himmel, sondern als Tag seines Eintrittes ins irdische Leben, weil er noch vor seiner Geburt geheiligt wurde.[3]) Diese Auszeichnung kann die Kirche nach dem göttlichen Heiland nur der seligsten Jungfrau und ihm erweisen.

Unter diesen Festen ist der Hauptgedächtnistag der seiner Geburt. Ihn feiern seit den ältesten Zeiten alle Kirchen in vollständiger Übereinstimmung, so daß Mazochius im Kalender von Neapel für diesen Tag mit Recht schreiben konnte, diese Feierlichkeit sei vom ersten Anfang an bis zu seinen Tagen in der Kirche üblich.[4]) Es findet sich zwar noch nicht notiert im Festkalender des Philokalus (4. Jahrh.), auch nicht im Festverzeichnis der Apostolischen Konstitutionen, wohl aber in dem ältesten

---

[1]) Z. B. die Empfängnis noch in jetziger Zeit, die dreifache Auffindung des Heiligen und die Synaxis Johannis von früher Zeit an allein; die Incarceratio bei den Kopten.

[2]) S. Kellner, Heortologie, S. 138.

[3]) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, V, 1; Kellner a. a. O.

[4]) Nilles, Kal. U. E., I², 287; Binterim, l. c.

Kalender der afrikanischen Kirche und in der Festordnung des Perpetuus von Tours[1]), und schon der hl. Augustinus sagt: »Dieses Fest haben wir durch Überlieferung von den Vorfahren überkommen und leiten es mit nachahmungswerter Verehrung auf unsere Nachkommen über.«[2]) Diese Äußerung wird mit dem Fehlen in den alten Kalendarien dadurch in Einklang gebracht, daß man annimmt, die afrikanische Kirche habe dieses Fest früher als die übrigen Kirchen gefeiert. Im 5. Jahrhundert war das Fest schon allgemein, wie die Sakramentarien des hl. Leo und Gelasius beweisen, ebenso die in Martyrologien und Kalendarien dieser Zeit. Schon der hl. Petrus Chrysologus († zirka 450) und Maximus von Turin († 470) hielten auf dieses Fest Predigten. Von der Synode von Agde 506 wird es schon zu den höchsten Festtagen gezählt, an welchem alle Gläubigen dem Gottesdienste in ihrer Pfarrkirche beizuwohnen haben. Die Festfeier wurde sogar ins Jus canonicum aufgenommen, das es den größten Festen des Herrn, Ostern und Weihnachten, beizählt.[3]) Daher ist es nicht zu verwundern, wenn es im Mittelalter mit Feiertagsruhe begangen wurde und bis ins 19. Jahrhundert fast überall ein allgemeiner öffentlicher Feiertag blieb. In unseren Tagen wird es aber nur noch in wenigen Gegenden, z. B. Rom, als öffentlicher Feiertag begangen. Als Tag der Geburtsfeier wurde vom Anfang an der 24. Juni, der Johannistag, festgehalten; wie schon erwähnt wurde, nicht, als ob man Gewißheit darüber gehabt hätte, wann der Täufer geboren worden war. Dieses Datum war durch jenes der Geburt Christi gegeben, da nach Lk. 1, 26. 36 zwischen beiden Daten sechs Monate ver-

---

[1]) K.-L., VI², 1535; IV², 1318ff. und Binterim a. a. O.

[2]) Sermo CCXCII in Nat. Jo. B.; c. 1; M. L. XXXVIII, 1320.

[3]) C. 10, can. 33, qu. 4: Non oportet a Septuagesima usque ad Octavam Paschae et tres hebdomadas ante festivitatem Jo. B. et ab adventu D. N. ad Epiph. nuptias celebrare. Quodsi factum fuerit, separentur. Vgl. Nilles, I², 287 sq.

flossen. Daraus ergab sich aber auch neun Monate weiter zurück der Tag der Empfängnis. Frühzeitig erklärte man diesen Tag auch in mystischem Sinne: Da die Geburt Johannes mit der Sommersonnenwende, des Heilandes mit der Wintersonnenwende zusammenfällt, wandte man Joh. 3, 30 darauf an und sagte[1]): Am Tage der Geburt Christi wächst der Tag, am Geburtstage des Täufers nimmt er ab. Der Tag nimmt zu, da der Weltheiland geboren wurde, er nimmt ab, da der größte Prophet geboren wurde. Damit der Mensch erniedrigt würde, ist heute Johannes geboren, wo der Tag abzunehmen beginnt; damit Gott erhöht würde, ist an dem Tage Christus geboren, an welchem der Tag zu wachsen beginnt. Dazu kam noch die dritte Bedeutung, daß mit Johannes das Alte Testament abschloß, das Neue begann.

Im arabischen Kalender des Selden wird das Fest am 24. Juni erwähnt, aber am 26. Oktober noch einmal mit der Auffindung des Hauptes verbunden, mit dem Beisatze: »in jedem Monate«; daraus geht hervor, daß dieses Fest in jedem Monate gefeiert wurde.[2])

Dieses Fest wurde, um seinen Vorrang kenntlich zu machen, durch besondere Privilegien ausgezeichnet, besonders durch die Vorfeier der Vigil mit Fasten, durch die außergewöhnlich hohe Tagesfeier und durch seine Nachfeier oder Oktav.

Vigilien wurden zwar in den ersten Jahrhunderten vor jedem Feste gefeiert, hatten aber kein eigenes Offizium, daher wurden sie in den alten Sakramentarien nur notiert, wenn ein eigenes Offizium gehalten wurde. Für den Johannestag findet sich die erste Notiz im Leoninischen Sakramentar[3]); nach den Bollandisten hat sie der hl. Ambrosius eingeführt.[4]) In der Lateran-Basilika zu Rom fand unter der päpstlichen Herrschaft vor den feierlichst gehaltenen ersten Vespern die Weihe der Gewürznelken durch

---

[1]) Nach S. Aug., Sermo CCLXXXIX in Nat. Jo. B., n. 5; M. L. XXXVIII, 1319; Sermo CCXC; de Nat., n. 1. [2]) Vgl. Kellner a. a. O. [3]) M. L. LV, 44. [4]) Acta S. S., Jun. IV, 698 sqq.

den Erzpriester statt, die benedictio caryophyllorum. In früherer Zeit wurden diese abergläubisch an den Häusern aufgehängt, denn es herrschte in Rom allgemein die Furcht vor schädlichem Hexeneinfluß in der Johannisnacht.[1]) Außerdem war die Vigil des hl. Johannes mit einem Vigilfasten verbunden. Auch die griechische Kirche hat dieses, sogar als sehr strenges.

Schon im 5. Jahrhundert wurden wenigstens in Rom, wie aus den Sakramentarien zu ersehen ist, an diesem Tage ähnlich wie zu Weihnachten drei heilige Messen gefeiert, eine in der Vigil nach der Vorvesper, eine in der Nacht und die dritte am Morgen des 24. Juni, und zwar die letztere in der Taufkirche. Auch im Gregorianischen Sakramentar finden sich drei besondere Messen mit der Zeitbestimmung wie im Leoninischen. Alkuin, der gegen das Ende des 9. Jahrhunderts lebte, soll zuerst dazu den Grund angegeben haben[2]): Drei heilige Messen werden deswegen gefeiert, weil der Tag durch drei besondere »Triumphe« ausgezeichnet ist: der hl. Johannes kam, um den Weg des Herrn vorzubereiten durch das Beispiel seines Wandels, dieser Triumph wird gefeiert in der Vigil; durch den Dienst der Taufe erstrahlte er vor allen anderen, dieser Triumph kommt in der ersten Tagesmesse zum Ausdruck; endlich blieb er Nasiräer vom Mutterleib an, und dieses Geschenk wird am Tage durch die dritte Messe gefeiert. Dasselbe sagt auch der Ordo Romanus.

Die Synode von Seligenstadt (1022), Kapitel 1, verlangte von allen Christen vor dem Johannistag eine vierzehntägige Abstinenz. Diese findet sich sonst zwar nicht, aber man erkennt daraus die Absicht, das Geburtsfest des Täufers der Feier nach dem Weihnachtsfeste gleichzustellen.[3]) Auch in Afrika muß der Tag hoch-

---

[1]) Hierüber wie über weitere Gebräuche (Waschen mit dem Johannes-Wasser, in dem Rosenblätter lagen, die Salven von der Engelsburg u. a.) sieh Montault in der Revue de l'art chrétienne, Paris 1890, I, p. 214 sq.

[2]) Lb. de div. off., c. 30; M. L. CI, 1230. — Nilles, I^2, 187.

[3]) Binterim, V, 377; Kellner, a. a. O. 141. — Vgl. Nilles, Kal., II^2, 82 sq.

gehalten worden sein; dies bezeugen die sieben Reden des hl. Augustinus für diese Gelegenheit. In Rom war der Johannistag seit alters her ein gebotener Feiertag mit Enthaltung von knechtlicher Arbeit, durch hohe Feierlichkeit ausgezeichnet, besonders durch die solenne Papstmesse bei S. Giovanni in Laterano.[1])

Für die drei Messen gab es eigene Formularien. Das Sacramentarium Leonianum[2]) hat deren drei. Das erste Formular kennzeichnet die Präfation als Vigilmesse. Die Präfation bezieht sich auf das Stummwerden des Zacharias, die Mutterschaft Elisabeths, die Heimsuchung und das Vorläuferamt des Johannes, auf letzteres allein die Postkommunion.

Das zweite Formular hat ähnliche Orationen; die Präfation besingt die Geburt des Predigers des ewigen Lichtes; die Präfation des dritten Formulars preist die hohe Würde des Vorläufers, dem niemand unter den Menschenkindern vorgezogen wurde, den der Herr vom Anfang bis zum Ende mit so vielen Gütern ausgezeichnet und mit glänzenden charismatischen Gaben geschmückt hat. Dazu fügt das Leonianum noch ein Formulare ad fontem, also für die Feier im Baptisterium, mit vier verschiedenen Gebeten.

Das Gelasianum[3]) hat bloß zwei Formulare, eines für die Vigil mit zwei Orationen super oblata und Postkommunion ähnlichen Inhaltes; das andere für den Tag selbst; die erste Oration ist dieselbe wie im heutigen Missale.

Das Gregorianum[4]) führt als erste Messe die Vigilmesse mit ähnlichen Gebeten, aber einer kürzeren Präfation an. Die zweite trägt die Aufschrift: »In prima Missa de nocte« mit ähnlichen Gebeten[5]) und Sekreten[6]) sowie

[1]) Vgl. Montault in Revue de l'art chrétienne, I, p. 216.

[2]) VIII. Kal. Jul., Natale S. J. B.; M. L. LV, 38 sq.

[3]) Lb. II, c. 25 et 26; M. L. LXXIV, 1165 sqq.

[4]) M. L. LXXVIII, 25 sqq.

[5]) »Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut qui B. Jo. B. solemnia colimus, eius apud te intercessione muniamur (prägnante Kürze!).

[6]) Munera, Domine, oblata sanctifica, et intercedente S. Jo. B. nos per haec a peccatorum nostrorum maculis emunda. P. D.

einer Zugabe »oratio super populum«, wie ähnlich noch heute die Ferialmessen in der Fastenzeit. Die Tagesmesse hat die Orationen wie im heutigen Meßbuch[1]), dieselben Sekreten[2]) und eine schöne Präfation. Hier bemerken wir eine neue liturgische Besonderheit; das Gregorianum schließt an die Präfation eine Benedictio, wie sie auch schon das Gelasianum hat, und zwar vor der Postkommunion. Also wurde dieser Segen wohl, wie heute beim Brautsegen noch überall üblich ist, nach dem Pater noster der heiligen Messe gegeben. Auch das gallikanisch-gotische Missale hat diesen Segen in der Tagesmesse.[3])

Die dritte Auszeichnung besteht für den Tag der Geburtsfeier in der Prozession zur Taufkirche, zum Baptisterium. Schon im Sacramentarium Leonianum ist ein eigenes Formulare für die Missa ad fontem; ein Beweis, daß die römische Kirche ebenso wie die anderen den Johannistag als feierlichen Tauftag annahm. Diese Prozession und feierliche Taufe ist wahrscheinlich gleich nach der Vigilmesse oder noch bei der zweiten Messe um Mitternacht vorgenommen worden. Näheres besagen die Texte der Sakramentarien.

Etwas später, seit dem 9. und 10. Jahrhundert nachweisbar, trat zum Feste auch eine Nachfeier oder Oktav. Schon das Martyrologium, das dem hl. Hieronymus zugeschrieben wird, aber aus viel späterer Zeit datiert, führt sie an, sowie mehrere alte Kalendarien vom 9. Jahrhundert an. Sie enthält ihre eigenen Mysterien, ist daher von der Oktav im gewöhnlichen Sinne verschieden und ähnelt sehr der griechischen Synaxis, wovon wir noch sprechen werden.[4])

---

[1]) Deus, qui praesentem diem honorabilem nobis in B. J. nativitate fecisti, da populis tuis spiritualium gratiam gaudiorum, et omnium fidelium mentes dirige in viam salutis aeternae.

[2]) Tua, Domine, altaria cumulamus; illius nobis per haec opem desse poscentes, et natalem honore debito celebrantes, qui Salvatorem mundi et cecinit adfuturum et adesse monstravit, D. N. J. Chr.

[3]) Binterim, V, 379 sq. [4]) Nilles, I², 63. Vgl. Acta S. S., IV, 700. Über die Nachfeier vergleiche auch eine Äußerung des hl. Petrus Damiani, Ep. 16; M. L. CXLIV, 132.

Sie soll besonders an die Beschneidung Johannis und die Wiederverleihung der Sprache an den stummen Zacharias erinnern. Die orientalischen Kirchen haben diese nicht, weil sie überhaupt keine Oktaven feiern. Auch in den okzidentalischen Kirchen war sie nicht vom Anfang an, denn sie fehlt in allen Sakramentarien, und die mailändische Kirche hat sie bis heute nicht.

Die griechische Kirche meldet das Geburtsfest in den Kalendarien feierlich an mit den Worten[1]: »Τὸ γενέθλιον τοῦ τιμίου (ἁγίου), ἐνδόξου προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου.« Ebenso verkündet es das Menologium.[2] Die Auszeichnung des Festes ist bei den Griechen eine doppelte Vesper, die vor den übrigen Heiligenfesten nicht üblich ist. Sie wurde vom hl. Sabas eingeführt.

Desgleichen verzeichnet das syrische Kalendarium diesen Tag für den 24. Chaziran, das armenische aber nach der Oktav von Epiphanie, wie dieses auch die Enthauptung anders ansetzt, nämlich nach der Oktav von Ostern, als ein unbewegliches Fest. Die Kopten feiern den Tag unter den hervorragenden Festen am 30. Panoni = 6. Juli lat.[3]

Unser heutiges Meßformular enthält zum Geburtsfeste: *a)* Als Introitus die Stelle Is. 49, 1 ff.: »Vom Mutterleibe an hat mich der Herr gerufen mit meinem Namen; er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, mit dem Schatten seiner Hand bedeckte er mich, er machte mich wie einen auserlesenen Pfeil.« Ferner den Beginn des Ps. 92: Gut ist es, den Herrn zu preisen . . . *b)* Das Festgebet ist dasselbe wie im Gregorianum.

c) Als Epistel den Abschnitt aus Is. 49, 1—7, mit Weglassung einiger Verse, also die Fortsetzung des Introitus; er enthält den Prophetenberuf und die Sendung

---

[1]) S. Nilles, Kal. Eccl., I², 282.

[2]) M. G. CXVII, 141, mit einer kurzen Geschichte von der Verkündigung bis zur Taufe Jesu.

[3]) S. Nilles, Kal., I², 477; II², 579 (Armenier); I², 488 (Syro-Maroniten); II², 556 (Syro-Armenier); II, 702 (Kopten).

des Isaias, auf Johannes bezogen. *d)* Das Graduale ist aus Jer. 1, 5 entnommen: »Bevor ich dich bildete im Mutterschoß, kannte ich dich, und ehe du aus dem Mutterschoße gingst, heiligte ich dich.« Ferner als Versikel Jer. 1, 9: Der Herr streckte seine Hand aus und berührte meinen Mund . . .; endlich Lk. 1, 76: Du, Knabe, wirst Prophet des Allerhöchsten genannt werden. *e)* Das Evangelium erzählt die Geburtsgeschichte (Lk. 1, 57—68). *f)* Das Fest hat kein Credo, denn Johannes ist kein Apostel. *g)* Das Offertorium enthält die Psalmstelle Ps. 91, 13: Der Gerechte wird blühen wie eine Palme, wie eine Zeder am Libanon wird er erwachsen. *h)* Die Sekreten sind die des Gregorianums. *i)* Die Communio: Lk. 1, 76. *k)* Die Postcommunio enthält die Aufforderung zur Freude über die Geburt des Johannes, durch den die Kirche den Urheber ihrer Wiedergeburt erkannte, also ein Hinweis auf die Zeugnisse des Täufers. Die Messe in der Oktav und am Oktavtage unterscheidet sich nicht von der Festmesse.

Ferner wurde vorwiegend im Orient das Fest der Empfängnis des Vorläufers gefeiert, und zwar von den Lateinern am 24. September, von den Griechen am 23. September, entsprechend dem Tage der Geburt. Es findet sich im Kalender des Calcasendus und der Syrer, aber auch im Kalender von Neapel und von Silos [1]) sowie im mozarabischen [2]) und bei den Griechen in beiden Menologien. [3]) Der Tag wurde auch später von den Griechen als (kleinerer) Festtag gefeiert, bei den Lateinern wenigstens im Martyrologium erwähnt. Aber schon seit dem 15. Jahrhundert scheinen diese es auch da ausgelassen zu haben, weil sie fürchteten,

---

[1]) S. Kellner, a. a. O. 141 f.

[2]) Sieh Monumenta Eccl. Liturgica, Vol. V, Le liber ordinum, Cabrol, Paris 1904, p. 456 f.

[3]) M. G. CXVII, 63. Ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας Ἐλισάβετ, ὅτι συνέλαβε τὸν ἅγιον Ἰωάννην Βαπτιστήν. Das Menologium nennt hier den Zacharias nicht, wie bei der Geburtsanmeldung, Hohenpriester, sondern nur Priester, und erzählt die Verkündigungsgeschichte.

es könnte daraus die Meinung entstehen, Johannes sei ohne Erbsünde empfangen worden.[1])

Als Gedächtnistag der Enthauptung Johannis (Passio oder Decollatio) wird in beiden Kirchen der 29. August gefeiert. Der Hingang des Johannes erfolgte freilich nicht an diesem Tage oder auch nur in dieser Jahreszeit, sondern vielmehr nahe vor Ostern, also im Monat März. Allein die allgemeine Einführung des Festes erfolgte wohl auf Grund einer Partikularfeier, welche die Kirche von Sebaste in Palästina seit den ersten Jahrhunderten beging; wie man vermutet, wegen der Übertragung der Reliquien, die man an diesem Tage feierte. Anders gibt den Grund das Martyrologium Romanum an: die zweite Auffindung des Hauptes in Emesa und die Übertragung nach Rom. Der Tag kommt als Feiertag auch in Afrika frühzeitig vor, wie die Reden des hl. Augustinus[2]) beweisen. Das Gelasianum bezeugt deutlich, daß der Tag seit dem 5. Jahrhundert auch in Rom und Italien als Feiertag eingeführt war. Das Gregorianum enthält ebenfalls ein eigenes Formulare, das fast ganz dem heutigen gleicht außer der Präfation, die sich auf die Bluttaufe des Heiligen bezieht, und der dreifachen Benediktion. Auch im syrischen, koptischen, neapolitanischen und mozarabischen Kalendarium ist der Tag verzeichnet.[3])

In einzelnen alten Kirchen wurde das Fest der Enthauptung auch innerhalb der Oktav des Geburtsfestes begangen, bis es aus dem gelasianischen und gregorianischen Sakramentarium ins römische Meßbuch überging und für alle Kirchen des Abendlandes auf den 29. August festgesetzt wurde. — In diesem ist die Messe an diesem Tage folgendermaßen aufgebaut: *a)* Der Introitus enthält

---

[1]) Acta S. S., Jul. V, p. 603 sqq. [2]) Sermones CCCVII und CCCVIII, In Decollatione Jo. B.; M. L. XXXVIII, 1106 ff.

[3]) Vgl. Nilles, I², 261 f.: ἡ ἀποτομὴ τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ ἁγ. κ. ἐνδόξου προφ. κτλ. — Das Menologium Constantinopolitanum (M. G. CXVII, 224), gibt für diesen Tag eine kurze Biographie des Täufers von der Verkündigung bis zur Enthauptung.

Ps. 118, 46 f.: »Ich will reden von deinen Zeugnissen vor Königen und mich nicht schämen, ich will betrachten in deinen Geboten, die ich liebe.« *b)* Die Oration entspricht dem Gregorianum. *c)* Die Epistel ist aus Jer. 1, 17 bis 19 genommen: »Gürte deine Lenden, mach dich auf und rede zu ihnen alles, was ich dir gebiete. Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich will machen, daß du dich vor ihnen nicht zu fürchten hast. Denn ich mache dich heute zu einer festen Stadt, zu einer eisernen Säule und ehernen Mauer, wider das ganze Land, wider die Könige von Juda und seine Fürsten, wider die Priester und das Volk des Landes.« *d)* Das Graduale: Ps. 91, 13; vgl. Ps. 91, 3; Ps. 14, 6 f. *e)* Das Evangelium berichtet die Geschichte der Enthauptung nach Mk. 6, 17—29. *f)* Das Offertorium: Ps. 20, 23. *g)* Die Sekreten und Postcommunio wie im Gregorianum.

Außerdem feiert die griechische Kirche, zum Teil auch die armenische und koptische, noch die Synaxis Scti. Joannis am Tage nach Epiphanie und die dreifache Auffindung des heiligen Hauptes, und zwar die erste und zweite am 24. Februar, die dritte am 25. Mai mit eigenem Offizium. — Die Synaxis hat folgende Bedeutung: Nach einzelnen größeren Festen wird am folgenden Tage das Gedächtnis jener Heiligen angeschlossen, welche den ersten oder wenigstens einen Anteil an diesem Geheimnisse im Leben des Heilandes oder der seligsten Jungfrau gehabt haben. So wird nach dem Feste der Lichter (τῶν φωτῶν = τ. ἅγ. Θεοφάνεια), dem Epiphaniefeste, das Andenken des hl. Johannes gefeiert, nach dem Feste Hypantes, 2. Februar, folgt der Tag des hl. Simeon, nach der Geburt des Herrn die Synaxis der Gottesmutter, nach der Geburt der seligsten Jungfrau jene von Joachim und Anna, nach Maria Verkündigung jene des Erzengels Gabriel.[1]) Über den Gegenstand der dreimaligen Auffindung des Hauptes des hl. Johannes haben wir schon gesprochen.[2])

[1]) Nilles, Kal. Eccl., I², 63. Syrer: II², 468; Maroniten: II², 487.

[2]) Sieh Nilles, I², 111 f.; I², 165; II², 416; II², 720.

II. Andere liturgische Auszeichnungen.

A. Im Brevier: 1. Zu den Festen des hl. Johannes ist nachzutragen: Das Geburtsfest; es hat den Rang eines Festes erster Klasse, daher doppelte Vespern, ferner eigene, auf den Festcharakter sich beziehende, dem Lukas-Evangelium entnommene Antiphonen und eigene Hymnen: zu den Vespern den Hymnus: Ut queant laxis resonare fibris; zum Matutinum: Antra deserti; zu den Laudes: O nimis felix. Diese bilden einen einzigen Hymnus, der vom berühmten Paulus Diaconus von Aquileja, Warnefrieds Sohn, dem Hoftheologen Karls des Großen und Verfasser der Historia Langobardorum, gedichtet wurde.[1]) Die Lektionen des ersten Nokturnums entsprechen der Epistel der Tagesmesse, die des zweiten sind einer Rede des hl. Augustinus (Sermo XX de Sanctis) entnommen, die der dritten dem Kommentar des hl. Ambrosius zu Lukas. Das Fest der Enthauptung wird im Brevier als Märtyrerfest gefeiert, hat keine eigenen Hymnen, der Tagesmesse entsprechende Lektionen im ersten, der Schilderung des hl. Ambrosius über die Enthauptung Johannis im zweiten, der ersten Rede des hl. Augustinus entnommene Lektionen im dritten Nokturnum.

2. Am Feste Aller Heiligen ist der hl. Johannes im Brevier durch die besondere Erwähnung im Responsorium nach der vierten Lektion des zweiten Nokturnums ausgezeichnet, eine Ehre, die an diesem Tage außer ihm nur der seligsten Jungfrau zuteil wird. Johannes erscheint hier als Größter des Alten Testamentes.

B. Im Meßritus: In der heiligen Messe wird des Täufers mehrmals in auszeichnender Weise Erwähnung getan: 1. Im Confiteor: Darin wird nur für jede größere Klasse der Heiligen je ein Vertreter angeführt: nach Gott und Maria von den Engeln Michael, von den Heiligen des Neuen Testamentes Petrus und Paulus, von denen des Alten Testamentes der Täufer. 2. Ebenso im Gebete Suscipe

---

[1]) M. L. XCIV, 1597.

Sancta Trinitas: neben Maria werden nur Johannes sowie Petrus und Paulus genannt. 3. Im Canon nach der heiligen Wandlung eröffnet im Gebete: »Nobis quoque peccatoribus« Johannes die Reihe der namentlich genannten Heiligen (Stephanus, Matthias, Barnabas etc.); es ist die alte Oratio super diptycha. Auch in der griechischen Liturgie des Basilius und Chrysostomus ist dasselbe Gebet angeführt. 4. Im letzten Evangelium, Joh. 1, 1—14.

C. In der Litanei von allen Heiligen hat Johannes seine Stelle gleich nach den Engeln, vor dem hl. Josef und vor den Aposteln.

D. Die Commendatio animae, in der Sterbestunde zu beten, ein uraltes Gebet, weil sich darin sozusagen noch ein judenchristlicher Einschlag findet, nennt den Täufer in der Litanei, in welcher nur die größten Heiligen und die Sterbepatrone angerufen werden.

E. Das Itinerarium, vom Priester zu beten, wenn er sich auf Reisen begibt, enthält folgende Oration: »Wir bitten dich, allmächtiger Gott, daß deine Familie auf dem Wege des Heiles einherschreite und des hl. Johannes, seines Vorläufers, Ermahnungen befolgend, zu dem, den er voraus verkündet, ungefährdet gelangen möge, zu Jesus Christus, unserem Herrn.«

So hat die Kirche ihre Dankespflicht an den treuen Vorläufer, den Freund und Brautführer ihres himmlischen Bräutigams, der ihre ersten Glieder, die Apostel, ihm zugeführt, abgetragen. Sein Lob schwindet nicht von ihren Lippen, es erneuert sich täglich bei ihrer erhabensten Funktion, beim heiligen Meßopfer. Wo immer sie die Heiligen anruft, und sei es auch nur die größten, darf sein Name nicht fehlen. Dadurch betätigt sie jene Anschauung, die am schönsten ein Dante in seiner »Göttlichen Komödie« besungen und ein Raffael in seiner unsterblichen Disputa mit dem Pinsel verewigt hat: In der himmlischen Sphäre, im obersten Kreise um den Gottessohn thront der Vorläufer Christi gegenüber der Gottesmutter auf den obersten Blättern der himmlischen Rose; nach ihr gebührt keinem

der nächste Platz beim Heilande als ihm, und selbst die Gründer der Kirche, die Apostel, sie treten bescheiden vor ihrem ersten Meister zurück.[1])

3. Johannes als Volksheiliger.

Im christlichen Volke ist der hl. Johannes wegen seiner sündenlosen Geburt, seiner unentweihten Jungfräulichkeit, seiner wunderbaren Demut und seiner heldenmütigen Selbstverleugnung immer ein Gegenstand der allgemeinen und ausgezeichneten Verehrung geblieben.[2]) In unserer Zeit übertrifft an Häufigkeit den Taufnamen Johannes wohl nur jener des hl. Josef. Viele Tausende von Heiligen dieses Namens führen sich in letzter Linie auf ihn oder den Evangelisten, was den Namen betrifft, zurück. Besonders kam die edle Gestalt und der erhabene Charakter des hl. Johannes den Glaubensboten bei der Verbreitung des Christentums zustatten. Den Umstand, daß das Geburtsfest des Täufers gerade zur Sonnenwende gefeiert wurde, benützten die christlichen Missionäre, um die heidnischen Gebräuche, die um diese Zeit zu Ehren des Gottes Baldur gefeiert wurden, in christliche umzuwandeln. Das ist der Grund, daß sich für das Johannisfest im Volke eine Menge von Gebräuchen erhalten hat, die ursprünglich heidnische waren, welche besonders der germanische Geist bereitwillig auf den hochgefeierten Täufer übertrug. Denn wie das Volk den Heiland so gerne als den herrlichen, milden Friedensfürsten, den himmlischen Herzog betrachtete, der mit glänzendem Gefolge in den deutschen Landen von Burg zu Burg zieht, so wurde Johannes zu seinem treuen Herold, der hoch zu Roß mit dem Reichspanier vorauszog, seinen Herrn und Herzog anzumelden, der als treuer Vasall ihm stets neue Knappen zuführt, bis er leider einem feindlichen König unterliegen muß.

---

[1]) Vgl. Göttliche Komödie, III. Paradies, 32. Gesang, Vers 28 ff.; Zoozmann, Dantes Werke, Leipzig, Hesse (1907), I. Band.

[2]) Vgl. K.-L., VI², 1535.

Das Geburtsfest des Täufers wurde früher auch St. Johannes in der Sonnenwende oder im Mittsommer genannt, zum Unterschiede vom Tage des Evangelisten. An ihm wurden die alten heidnischen, nun christlich umgestalteten Gebräuche zahlreich begangen. Sie drehen sich um Feuer und Wasser; das Waschen und Baden in fließendem Wasser in der Nacht, das Anzünden von Feuern auf Anhöhen, das Fackeltragen und Radschlagen. Diese Gebräuche waren in ganz Europa, ja auch in Asien und Afrika teilweise üblich.

Von der Sitte des Waschens berichtet schon der hl. Augustinus aus seiner Zeit[1]): Am Tage des Johannes pflegten infolge einer abergläubischen heidnischen Gewohnheit die Christen zum Meere zu kommen und sich zu baden. Ich war abwesend, aber wie ich erfuhr, gaben die Priester dafür einigen eine entsprechende und geziemende Kirchenbuße auf. Darob murrten die Leute und sagten: »Warum hat man es uns nicht gesagt? Wären wir vorher ermahnt worden, so hätten wir es nicht getan.« — Dieses Waschen und Baden am Johannistag erhielt sich bis ins späte Mittelalter. Petrarca sah bei seinem Aufenthalte zu Köln 1330, wie die Kölner Frauen und Mädchen in dieser Nacht an den Rhein gingen und sich Arme und Hände im Strome wuschen. In Erinnerung an diesen Gebrauch ist das an vielen Orten noch übliche Schmücken der Brunnen am Johannisfeste, worin man auch eine Beziehung zum Auftreten des Johannes sah.[2])

Die Johannisfeuer verbot schon die Trullanische Synode (Quinisexta 692)[3]); sie erwähnt, daß vor den Häusern Scheiterhaufen angezündet werden und daß man darüberspringe. — Die Verbreitung dieser Feuer wurde durch fast ganz Europa auf unvordenkliche Zeiten zurück nachgewiesen.[4]) Sie waren in heidnischem Sinne Freudenbezei-

[1]) Sermo CXCVI, cap. 4, In Nat. Dni.; M. G. XXXVIII, 1021.
[2]) K.-L., IV, 1418 f. [3]) Vgl. Nilles, I², 182, cf. M. G. CXXXVII, 739 f.
[4]) Sieh Kraus, Realenzyklopädie, II, 66. Dr. J. Sepp, Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart. München, Lindauer, 1890, S. 219 ff.

gungen zur Feier der Vermählung des Himmels mit der Erde; darum sprangen die jungen Paare Hand in Hand über die Flammenlohe. Die Sonnwendfeuer waren von der heidnischen Urzeit her mit verschiedenen Gebräuchen verbunden, so mit der Erneuerung des Herdfeuers (Preußen), dem Verbrennen von Strohpuppen[1]) (Hexenglaube; Erinnerung an die alten Menschenopfer?), mit Sonnenrad- und Scheibenschlagen, Feuertanz und Haberfeldtreiben.[2])

Paciaudi[3]) versuchte den Nachweis, daß die Johannisfeuer nichts mit den alten heidnischen Feuern zu tun hätten und aus dem Geiste des christlichen Gottesdienstes hervorgegangen seien. Er erklärte die Freudenfeuer durch den Hinweis einerseits auf die Freude bei der Geburt des Johannes, anderseits auf das Feuer in Rücksicht auf Joh. 5, 35: Johannes eine brennende und scheinende Leuchte. Auch deutete man das Raddrehen auf die Sonnenwende in mystischem Sinne nach Joh. 3, 30, ebenso führte man das Verbrennen von Knochen und Unrat auf die Gewohnheit der Juden zurück, vor dem Osterfeste alles im Hause durch Wasser oder Feuer zu reinigen. Auch vermutete man, die Feuer seien eine Erinnerung daran, daß die Gebeine des Vorläufers in Sebaste verbrannt und die Asche verstreut worden war.

Jedoch diese Erklärungen entsprechen nicht den historischen Tatsachen. Die Kirche vermochte die Johannisfeuer nie ganz unter ihre Leitung zu bringen; nirgends findet sich eine kirchlich angeordnete Feuerweihe außer zu Ostern, und wenn es auch vereinzelt vorkam, daß einzelne Pfarrer einen Feuersegen sprachen, so blieb doch der Charakter der Feuer ein ganz weltlicher.[4]) Mit dem starken Hervortreten des nationalen Bewußtseins in unserer Zeit sind die Johannisfeuer und Gebräuche am Sonnwendtage

---

[1]) In Württemberg wurde der Strohmann zum Andenken an die Enthauptung des Täufers vorher geköpft (Sepp, a. a. O. S. 222).

[2]) Weiter ausgeführt bei Sepp, a. a. O. S. 219 ff.

[3]) De cultu S. Jo. B., Diss. 8, c. 12 (Kraus, a. a. O. II, 66); vgl. Nilles, Kal. U. É., I[2], 188, u. K.-L., IV[2], 1418f. [4]) Kraus a. a. O.

wieder mehr aufgelebt, aber nicht zu Ehren des Heiligen, sondern sie werden mehr im alten national-heidnischen Sinne gefeiert.

Zu den altheidnischen Bräuchen am Johannistag gehörte auch, daß man sich mit Blumen und Kräutern bekränzte und Kränze ins Feuer warf.[1] Dies erinnert uns an die mythische Bedeutung der zahlreichen Pflanzen, die den Namen des Täufers tragen. Wir haben deren mehr als dreißig.[2] Im germanischen Naturglauben waren die Blumen die Kinder des Sonnengottes Baldur. Im Christentum trat vielfach der volksbeliebte hl. Johannes an seine Stelle. Nur in wenigen Namen (Baldursblume, Baldrianskraut u. a.) und in alten Sagen scheint diese Umwandlung noch durch. Aus der alten Mythe, daß aus dem Blute Odins die Blumen des Lenzes sproßten, ward die Legende, daß die Blume »Johannisblut« aus dem Blute des Täufers entkeimte.[3] Am Johannistage soll irgendwo in Franken eine Johannisblume blühen; wer sie findet und mit der Wurzel ausreißt, ergründet Schätze.[4]

An den Johannestag knüpften sich auch manche altgermanische Sagen, so jene von den versunkenen Glocken und den goldenen Wiegen.[5] Manche andere Gebräuche, auch solche, die ursprünglich dem Evangelisten galten, bezog man, vielleicht wegen der Sonnenwende, auf ihn, so die nachbarliche Versöhnungsfeier, den Johannistrunk und die Johannisminne.[6]

Der Täufer wurde der Patron eines großen Ritterordens und kirchlicher Bruderschaften. Nach ihm führen die Hospitaliter, später Rhodiser oder Malteser-

---

[1]) In Altfranken mit dem Spruche: Von mir zieh und werde verbrannt mit diesen Blumen all mein Unheil.

[2]) Z. B.: Johandel-Beere, Blüh, Blume, Blut, Gürtel, Hand, Haupt, Kerze, Treubel, Wedel, Wurz u. a. Vgl. Pritzel u. Jessen, Die deutschen Volksnamen der Pflanzen. Hannover 1882, S. 554.

[3]) Vgl. das Gedicht »Sct. Joh. d. T.« von Agnes Franz im »Legendenbuch aus dem Munde deutscher Dichter«. Trier, Lintz, 1854, S 307 f. (deutet aber die Legende auf die Johannisbeere!).

[4]) Vgl. Sepp, a. a. O. 221 f. [5]) Sepp, S. 229 ff. [6]) Kraus, Realenzyklopädie, II, S. 66.

ritter, einer der drei großen Ritterorden, die während der Kreuzzüge entstanden, den Namen der Johanniter-Ritter. Diese Ordensgenossenschaft wurde von Kaufleuten aus Amalfi gegründet und erhielt 1113 die erste kirchliche Bestätigung. Die erste Ordenskirche in Jerusalem wurde ihm geweiht, Johannes ward der erste Schutzheilige des Ordens. Sie hatten die drei Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams und dazu das vierte der militia Christi. Die Mitglieder bestanden aus Rittern, Priestern und dienenden Brüdern. Der Orden wurde von den Päpsten Innozenz II., Eugen III. und Lucius III. neu bestätigt.[1]) Er mußte sich infolge des Vorstoßes der Sarazenen später nach Rhodus, endlich nach Malta zurückziehen. Seine Kirchen sind sämtlich dem Vorläufer geweiht. Auch die Augustiner-Eremiten verehrten ihn als Patron.

Seinen Namen trugen auch zwei heuzutage nicht mehr bestehende kirchliche Kongregationen, die Baptistiner und Baptistinen. Erstere waren ein Verein von Missionspriestern, von Franz Olivieri († 1766) zur Bekehrung der Irr- und Ungläubigen begründet. Die Mitglieder legten zwei Gelübde ab: in der Genossenschaft zu verbleiben und nach dem Auftrag der Propaganda in die Missionsländer zu gehen. Ihre gewählten Oberen traten am Feste des hl. Johannes ihr Amt an. Unter den Revolutionsstürmen ging die Genossenschaft zugrunde. Letztere Kongregation, die Einsiedlerinnen vom hl. Johannes dem Täufer, stiftete die ehrwürdige Maria Baptista Solimani († 1758) im Jahre 1744 unter der Leitung Olivieris, in der Nähe von Genua. Sie hatten strenge Klausur und die drei Klostergelübde, zimtfarbenes Gewand und schliefen im Habit. Auch sie wurden vertrieben.[2])

Bei der großen Verehrung, die Johannes im christlichen Volke genoß, war es nur natürlich, daß er von den

[1]) K.-L., VI², 1791 ff. Zur Geschichte des Ordens vgl. A. v. Winterfeld, Geschichte des Ritterordens St. Johannes, Berlin, Berendt, 1859; Literatur: Ferdinand de Hellwald, Bibliographie Méthodique de l'Ordre Souverain de S. Jean de Jerusalem, Rome, Imprimerie Polyglotte, 1885.

[2]) K.-L., I², 1978 f.

Gläubigen zum besonderen Patron und Protektor für verschiedene Stände erwählt wurde. Besonders waren es gewerbliche Innungen und kirchliche Bruderschaften, denen ein Attribut des Heiligen Veranlassung bot, sich unter seinen Schutz zu stellen: so die Wachszieher, weil seine Nahrung aus Honig bestand; merkwürdigerweise die Küfer, weil er Wein und starkes Getränk nicht genoß (Lk. 1, 15); möglicherweise auch infolge Verwechslung mit dem Evangelisten; ferner die Gürtler und Riemer, die Messerschmiede und Schwertfeger, die Lederer, Tuchhändler[1]) und Schneider und die Vogelhändler. Wegen seiner sündelosen und für Elisabeth nur freudenreichen Geburt empfahlen sich ihm gerne die Leibesgesegneten für eine glückliche Niederkunft. Die Neophyten erbaten von ihm die Bewahrung der Taufgnade, die Gefangenen Befreiung; man rief ihn an als Patron der Schafzucht, gegen Epilepsie, Krämpfe und Nervenkrankheiten und gegen den Hagel. In Rom blühte im Mittelalter die Bruderschaft von der Enthauptung des Johannes und jene von der Barmherzigkeit (1484), welche die zum Tode Verurteilten zur Richtstätte geleiteten. Viele Städte und Provinzen waren seinem Schutze unterstellt; wir nennen beispielsweise: Amiens, Avignon, Badajoz. Belley, Besançon, Breslau, Cambrai, Dijon, Florenz, Frankfurt am Main, Geldern, Gent, Gröningen, Heidelberg, Ingolstadt, Kleve, Leipzig, Lübeck, Lüneburg, Nördlingen, Oppenheim, Ostfriesland, Saalfelden, Turin, Utrecht, Wesel und viele andere. Viele Ortschaften tragen seinen Namen, allenthalben findet man zu seiner Ehre geweihte Kirchen und Kapellen; von diesen sprechen wir bald noch besonders.[2])

[1]) Ghiberti mußte zirka 1420 für die Zünfte von Florenz Standbilder ihrer Schutzheiligen gießen. drei große Bronzestatuen; für die Tuchhändler den hl. Johannes B., für die Wechsler den hl. Matthäus, für die Wollhändler den hl. Stephanus. Vgl. Philippi, Kunst der Renaissance, I, S. 168.

[2]) Vgl. Cahier, P. Ch., Caractéristiques des Saints, Paris 1867. Otte, Handbuch der Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters, 5. Auflage, Leipzig 1883, S. 578. B. de Montault in Revue de l'art chrétienne, 1890, t. I, p. 216. — Anton de Waal, Roma Sacra, S. 370ff.

Eine ähnliche Ehre wie die späteren Johannesjünger taten dem Vorläufer die Freimaurer an, die sein Fest in späterer Zeit sozusagen zu ihrem Ordensfeste machten. Im Jahre 1717 vereinigten sich nämlich die vier Londoner Freimaurerlogen zu einer Großloge und wählten am 24. Juni dieses Jahres den ersten Großmeister. Seitdem ward der Johannistag als Stiftungstag des Freimaurerbundes gefeiert. Viele Logen führen den Namen St. Johannes-Logen.[1])

Zur Geschichte der Verehrung des hl. Johannes ist schließlich noch zu erwähnen, daß sie zur Verehrung des hl. Josef in mehr reziprokem als geradem Verhältnis steht. In den späteren Jahrhunderten, als die Verehrung des hl. Josef mehr an Bedeutung gewann, trat die seinige etwas in den Hintergrund. Besonders ist dieser Umschwung seit Benedikt XIV. zu bemerken, wenigstens nahm seine Verehrung im Volke in dem Maße ab, wie die des hl. Josef zugenommen hat. Aber die Kirche hat stets an der ursprünglichen Rangordnung festgehalten und setzt den hl. Josef erst nach Johannes. Von einer wirklichen Rivalität oder dem Zurücksetzen des einen Heiligen vor dem anderen kann selbstverständlich keine Rede sein. Beide sind erhabene Gestalten, beide groß durch die Gnade Gottes und ihr treues Mitwirken mit dieser, beide haben durch ihre hohe Tugend und Heiligkeit und die treue Erfüllung ihrer Sendung, jeder auf seinem eigenen Gebiete und in seiner Weise, verdient, Heilige ersten Ranges und Patrone der Kirche zu werden.

5. Kapitel. Johannes in der kirchlichen Literatur und in der Dichtkunst.

Bei der Begrüßung der Mutter des Johannes hatte die seligste Jungfrau in ihrem begeisterten Magnificat das prophetische Wort gesprochen (Lk. 1, 48): Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter. Dieses Wort

[1]) K.-L., IV[2], 1970.

ging an ihr herrlich in Erfüllung. Man kann aber sagen, daß es auch bei Johannes, der bei diesem huldvollen Besuche der Gottesmutter, noch nicht geboren, in Freude aufhüpfte, wenigstens in ähnlicher Weise sich erfüllt habe. Auch er hatte ja den Herrn in gewissem Sinne in die Welt einzuführen. Wo die Kirche ihrem Heiland lobsingt, da vergißt sie auch des treuen Dieners seines Herrn nicht. Die Kirchen aller Länder und aller Jahrhunderte stimmen überein in seinem Lobe. Ist es da nicht selbstverständlich, daß Väter und Söhne der Kirche zu allen Zeiten nicht müde geworden sind, den Täufer mit Ehre und Ruhm zu nennen und seine Tugenden und sein Werk stets aufs neue zu besingen? Es gibt aber auch fast keinen Kirchenschriftsteller, der nicht irgendetwas zum Ruhm des großen Täufers zu sagen, keinen, der nicht, wenn er ihn nennt, seiner Bewunderung für ihn Ausdruck zu geben wüßte.

Wir haben schon im Verlaufe unserer Darstellung Gelegenheit genommen, die verschiedensten Kirchenväter über Johannes zum Worte kommen zu lassen. Mit und außer diesen seien noch mehrere hervorragendere Zeugnisse für die Größe des Vorläufers aus dem Munde von Kirchenvätern und von Kirchenschriftstellern bis in die neue Zeit herein angeführt. Daran mögen sich einige Proben der Verherrlichung des heiligen Vorläufers durch die Dichtkunst reihen.

A. Kirchliche Literatur.

1. Griechische Literatur.

Der erste, der sich von den griechischen Kirchenvätern über Johannes äußert, ist der hl. Justinus der Märtyrer. Er verbreitet sich in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon[1]) über des Täufers Leben, Lebensweise, Taten und Ruhm und sagt, daß er bei den Juden für den Messias gehalten wurde, sowie daß er für den letzten der Propheten galt.

[1]) M. G. VI, 471 sqq.

Der hl. Irenäus[1]) nennt den Vorläufer zugleich Propheten und Apostel, während die anderen nur einfach Propheten waren; Johannes hat Christus vorausgesagt, verkündet und gezeigt und dadurch Kenntnis des Heiles gegeben. Mit ihm hört das Gesetz auf nach dem Ausspruche des Herrn (Lk. 16, 16). Er preist sein gewaltiges Wort, das Furcht erregt; der Knabe, der den Samson führte, bildete den Johannes vor, der dem Volke den Glauben an Christus zeigt.[2])

Klemens von Alexandrien spricht von dem Vorläuferamte des Johannes, seiner Enthaltsamkeit und seiner symbolischen Sprachweise.[3])

Didymus der Blinde, der gefeierte Lehrer von Alexandria, vergleicht Johannes den Täufer mit dem Evangelisten und bezieht die Stelle Mt. 11, 11: »Wer aber geringer ist im Reiche Gottes, ist größer als er«, auf Johannes den Evangelisten und Apostel, der zwar an Alter geringer, aber durch die Würde des Apostolates größer gewesen sei als der Täufer, mit dem Hinweis auf 1 Kor. 12, 28.[4])

Der hl. Cyrillus von Jerusalem sagt in seinen berühmten Katechesen über die Taufe[5]): Johannes war der erste Urheber der Taufe, das Ende der Propheten, der Anfang der evangelischen Ereignisse, größer als Elias, Henoch, Moses und alle Propheten; aber mit Christus verglichen ist er viel geringer. Er ist größer als alle Gerechten des Alten Testamentes, aber nicht größer als die Apostel. Seine Tugenden sind: er war ein Einsiedler, enthaltsam, ein Asket. Seine Größe führt Cyrillus hauptsächlich auf den Täuferberuf zurück. Über seine Wertung der Taufe des Johannes haben wir schon gesprochen. Schließlich ist Johannes nach Cyrillus der größte der Propheten, der Anführer des Neuen Testamentes, der Knoten beider Testamente, der in sich beide verbindet.

[1]) M. G. VII, 186. 189. 231. 347. [2]) L. c. Fragm. 27; M. G. VII, 346. [3]) Stromata, 8, 64; M. G. IX. 118. [4]) De Trinitate, l. III, c. 18; M. G. XXXIX, 385. [5]) Cat. III. de baptismo; M. G. XXXIII, 42sq.; Cat. X. de bapt.; M. G. XXXIII, 146.

Der hl. Gregor von Nazianz verherrlicht den Täufer in einem seiner moralischen Gedichte als Mittler des Gesetzes und des Geistes, als Fackelträger des Lichtes und Vorläufer des Herrn.[1])

Der hl. Chrysostomus hielt und schrieb zwei Lobreden auf den Heiligen.[2]) Außerdem sind besonders seine Homilien zum Matthäus- und Johannes-Evangelium voll des Lobes über den Täufer.[3]) Ihm ist der hl. Johannes nicht geringer als die Engel; er ist der Erstling der Märtyrer, der sich durch sein heiliges Leben, seine tiefe Demut und seine einzige Standhaftigkeit vor allen ausgezeichnet hat.[4]) In der vierten Homilie zu Matthäus (c. 3) erklärt er zur Stelle: »Laß es für jetzt«, der Heiland habe dies gesagt, weil er nachher den Johannes taufte; allerdings sei dieses nur in geheimen Büchern geschrieben. Johannes taufte den Herrn im Wasser, jener aber seinen Vorläufer im Geiste.[5])

Antipater von Bostra, Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts, in der ersten Zeit nach dem Konzil von Chalzedon Bischof von Bostra, hielt und schrieb eine Homilie auf Johannes den Täufer, worin er besonders das Schweigen des Zacharias und die Begrüßung Eliasabeths durch Maria feierte.[6])

Theodoret von Cyrus schildert in einem Enkomion auf den Geburtstag »des hochgeehrten und heiligen Propheten und Vorläufers Johannes« die Verkündigung, das Schweigen und Verstummen des Zacharias in mystischer Erklärung, dann die Geburt und die Geburtsereignisse wie jene seiner Kindheit und schließt mit einem schönen Gebete.[7]) Sonst läßt aber diese Lobrede nach dem Urteile Kihns[8]) den Geist Theodorets vermissen.

---

[1]) Poëm. mor.; M. G. XXXVII, 316 ff.

[2]) Menol. in Cod. Ambros. A. 154 z. 24. Juni; Ehrhard, Forschungen zur Geschichte der byzantinischen Literatur.

[3]) M. G. LVIII u. LIX. [4]) Lb. de virginitate; M. G. XLVIII, 591 sqq. [5]) M. G. LVII, 658. [6]) M. G. LXXXV, 1763—95. [7]) M. G. LXXXIV, 84—98. [8]) K.-L. XI², 1535.

Der hl. Andreas, Erzbischof von Kreta († 720), hielt zu Ehren der Enthauptung eine Lobrede.[1] Darin gibt er dem Täufer folgende ehrenden Beinamen: Frucht der Verheißung, glückselige Anmeldung des Gabriel, Sprößling des Alters, Blume der Unfruchtbaren, Prophet aus Propheten, Bürger der Wüste, Gesalbter der Welt, Stern der Sonne, Leuchte des Lichtes, Streiter des Königs, Brautführer des Bräutigams, Diener des Herrn, Stimme des Wortes und dessen Priester, der nach der Ordnung Melchisedeks das Priesteramt führte, Hörer des Vaters, Täufer des Sohnes, Seher des heiligen Geistes, Schweigen des Gesetzes, Vermittler der Gnade, Krone und Ende der Prophezie, Herold des Königs, Vorläufer der Wahrheit, Pforte der Buße, Zierde der Jungfräulichkeit, Vorbereiter des Heiles, Gesetzgeber der Enthaltsamkeit, Zügel der Gottlosen, Führer derer, die ein frommes Leben führen. Aus der Heiligen Schrift exzerpiert er gegen 20 Prädikate des Vorläufers Christi.

Ein großer Verehrer unseres Heiligen war auch der hl. Sophronius, Patriarch von Jerusalem. In einem begeisterten Enkomion[2] feiert auch er die Geburtsgeschichte des Johannes. Er verbreitet sich nach einer schwungvollen Einleitung besonders über die Erlösungsbedürftigkeit und Messiaserwartung der Menschheit und behandelt dann die Verkündigungs- und Geburtsgeschichte. Er schließt mit beredtem Lob und mit einer Empfehlung in die Fürbitte des Täufers.

Johannes war in Konstantinopel der Schutzpatron des berühmten Klosters Studion. Auf ihn hielt der Verteidiger der Bilderverehrung zur Zeit des Bildersturmes, Theodor der Studite (759—826), zwei Lobreden, eine auf das Geburtsfest, die andere auf das Fest seiner Enthauptung.[3] In der ersten preist er ihn als größten der

---

[1] Or. XV; M. G. XCVII, 1109ff.

[2] Or. VII, Enkomion in S. Jo. B.; M. G. LXXXVII/3, 3321ff.

[3] M. G. XCIX, 747ff. (n. 11, Lob d. T.); Encom. in decollationem, l. c. 772—788.

Propheten, den ersten unter den Aposteln, den größten Märtyrer, den göttlich auserlesenen Patron der Wüste, den Freund des schönsten Bräutigams, den treuen Herold des unbefleckten Lammes, den Verwalter der göttlichen Sendung, den Verkündiger des Lebens für die, die in der Unterwelt waren. In der zweiten vergleicht er den Täufer in seinem Tode mit Abel, Amos, Michäas, Isaias, mit Eleazar und den sieben Söhnen der makkabäischen Mutter und mit dem Propheten Zacharias. Eine rührende Schilderung der Bestattung des Täufers schließt die Rede, in welcher er ihm noch folgende Epitheta beilegt: Engel im Fleische, Busenfreund des Herrn, immer leuchtender Kandelaber des unaussprechlichen Lichtes, lebendige Stimme des großen Wortes, Morgenstern, der vorausgeht und erleuchtet, unter den Aposteln eine Sonne, mitten unter Sonnen leuchtend, unter den Gerechten, der vom Schmuck der Gerechtigkeit prangt und dadurch die Zedern des Libanon übertrifft.

Sein Landsmann Theodoros Daphnopates, Protosekretär und Patrikios von Konstantinopel (Mitte des 10. Jahrhunderts), verfaßte gelegentlich der Übertragung der Reliquien des hl. Johannes von Antiochia nach Konstantinopel eine Lobrede, die er am ersten Jahrestag der Übertragung, 957, in Konstantinopel hielt.[1])

Als Verfasser und Prediger von ähnlichen Enkomien sind ferner zu nennen: Michael Synkellos von Jerusalem, ein Zeit- und Leidensgenosse des Theodor von Studion; Theodoros monachos, Nikephoros Kallistu, Gregorios Antiochos, Thomas Magistros u. a.[2]) Diesen schließt sich der griechische Heiligenbiograph Simeon Metaphrastes an, der wahrscheinlich gegen Ende des 10. Jahrhunderts lebte und manche Nachrichten der Tradition über den Heiligen, unter anderem auch eine

---

[1]) Ehrhard, Forschungen z. Hagiogr. d. griech. Kirche, z. 7. Jan. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit., S. 70 ff.

[2]) Krumbacher, a. a. O. S. 39. 49. 66. 185. 472. 550.

Lobrede des hl. Chrysostomus und mehrere andere Enkomien uns erhalten hat.[1])

In der russischen Literatur[2]) ist aus dem Sammelwerke derselben ein Enkomion des Bischofs Klemens des Bulgaren, eine Erzählung von der Geburt Johannes des Vorläufers und mehrere kürzere Berichte über Johannes und seine Eltern zu erwähnen.

2. Lateinische Literatur.

Tertullian und Cyprian, die ersten Vertreter der lateinischen Patrologie, haben wir schon angeführt. Letzterer nimmt besonders bei der Taufe Anlaß, vom Täufer zu sprechen, infolge seiner bekannten Stellung gegenüber Rom betreffs der Ketzertaufe. Er sagt von Johannes, dieser habe den heiligen Geist empfangen, bevor er den Heiland taufte. Desgleichen ist auch der hl. Hilarius schon öfter zum Worte gekommen.

Die großen Kirchenlehrer Ambrosius, Augustinus und Hieronymus beschäftigten sich, wie wir bereits sahen, viel mit dem heiligen Vorläufer. Wir brauchen darauf nicht weiter zurückzukommen. Vom heiligen Bischof von Hippo sei noch erwähnt, daß er auch durch sieben besondere Lobreden das Geburtsfest[3]), durch zwei Lobreden das Fest der Enthauptung des hl. Johannes verherrlichte.[4]) Es ist daraus zu ersehen, daß beide Feste zu seiner Zeit in der afrikanischen Kirche feierlich begangen worden sind.

---

[1]) Vgl. Surius, Hist. seu Vitae Sanctorum, Vol. VIII, Aug. 29, p. 766 sqq.; VI, Jun., p. 501. 507. 510 u. a. Nik. Kall.; M. G. CXLV, 85 (H. E. I, 18). Neuere Literatur: A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina, Mosquae 1893, I, 1—4; M. S. Casinensis, Passio S. Joannis. A. Grassi, Leoni XIII. P. M. Coll. Urb. etc., Romae 1888: Encomium in decoll. S. J. B. Vgl. Bibl. Hagiogr. Graeca, edd. Hagiographie Bollandiani, Bruxellis, 1895.

[2]) S. Berendts, Apokr. 70 f. Tschatji-Minei des Metropoliten Makarius von Moskau, Uspensky-Kodex der Moskauer Synodalbibliothek. Vgl. Berendts, Zach.-Apokr., S. 70 f.

[3]) Sermo CCLXXXVII—CCXCIV; M. L. XXXVIII, 1301 ff.

[4]) Sermo CCCVII u. CCCVIII. L. c.

Sein Zeitgenosse, der heilige Bischof Paulinus von Nola, steht, wie überhaupt, auch hier mehr unter den Poeten als unter den Kirchenvätern und soll auch dort zu Worte kommen.

Nicht viel später erfreut sich der hl. Johannes eines neuen großen Lobredners, des heiligen Bischofs Maximus von Turin (ca. 375—466). Dieser große Kirchenfürst hielt auf den Täufer gelegentlich dessen Geburtsfestes drei Homilien [1]) und neun Reden [2]), die sich durch Kürze und Gediegenheit bei aller Schlichtheit des Ausdruckes auszeichnen. Sie verbreiten sich aber nicht ausschließlich über die Ereignisse der Geburtsgeschichte, sondern ziehen auch das öffentliche Wirken und die Endschicksale wie die ganze Größe des Täufers in den Kreis preisender Betrachtung. Heiliges Gebet erlangte den Heiligen, sagt er, vom Himmel [3]); als Herold der neuen Gnadenordnung bedurfte er infolge der Begnadigung durch den heiligen Geist der Beschneidung nicht, um von der Erbsünde befreit zu werden [4]); die Taufe erlangte er vom Heiland trotz seiner Bitte nicht [5]); er ist der größte, heiligste und glücklichste aller Propheten und deren wie des Gesetzes Ende. [6]) Auch in den Homilien auf die Taufe Christi [7]) und in den drei Traktaten über die Taufe [8]) behandelt Maximus das Wirken des Vorläufers.

Ein großer Verehrer des Vorläufers scheint auch der hl. Petrus Chrysologus gewesen zu sein. In seinen Werken finden wir gleichfalls sieben Lobreden auf dessen Geburtsfest. [9]) Besonders in den ersten beiden auf die Verkündigung und die Empfängnis des Johannes wird derselbe mit warmen Worten gepriesen. Zwei Reden waren ferner der Predigt und Buße [10]), eine dem Verhältnis des Täufers zu Herodes [11]) und zwei seiner Enthauptung gewidmet. [12])

[1]) M. L. LVII, 211 sqq. [2]) L. c. 543 sqq. [3]) L. c. 561. [4]) L. c. 550. 554. [5]) L. c. 92. [6]) L. c. 213. 546. 549. 556. [7]) 424 sqq. [8]) 771.

[9]) Sermo LXXXVI—XCIII; M. L. LII, 441 ff.

[10]) S. CXXXVII (LII, 568 f.) u. S. CLXVII (M. L. LII, 636 f.).

[11]) S. CLXXIII (LII, 651).

[12]) S. CXXVII (LII, 549), S. CLXXIV (M. L. LII, 653).

Besonders in der einen der letzten[1]) besingt Chrysologus begeistert das Lob des Täufers. Er ist ihm die Schule der Tugenden, die Lehrkanzel des Lebens, die Form der Heiligkeit, die Norm der Gerechtigkeit, der Spiegel der Jungfrauen, Weg der Buße, Verzeihung der Sünden, die Schule des Glaubens. Johannes ist den Engeln gleich, die Summe des Gesetzes, die Stimme der Apostel, das Schweigen der Propheten, die Leuchte der Welt, der Herold des Richters, Vorläufer des Herrn, Zeuge Gottes, Mittler der ganzen heiligen Dreifaltigkeit u. a. m.

Gregor der Große handelt vom Täufer außer in seinen Evangelien-Kommentaren in der 6., 7. und 20. Homilie zu den Evangelien.[2]) Sie verbreiten sich über Mt. 11, 2—10, Joh. 1, 19—28 und Lk. 3, 1—11. Seit der Zeit des heiligen Papstes werden diese Homilien auszugsweise im Adventsbrevier gelesen.[3]) Auch sonst spricht Gregor öfters vom Vorläufer; so in einem Briefe an Theoktista über die Verbrennung seiner Gebeine[4]); in einem Briefe an den Westgotenkönig Rekkared von kostbaren Reliquien, darunter von Haaren des Täufers, welche er ihm zum Zeichen seiner Verehrung übersende.[5])

Von der hohen Verehrung, die Johannes unter den germanischen Völkern nach ihrer Bekehrung, bereits im frühesten Mittelalter, genoß, zeugen die Berichte ihrer Geschichtschreiber. Wir nennen hier beispielsweise jenen der Franken, den hl. Gregor, Bischof von Tours (538 bis 594), und den der Langobarden, Paulus, Warnefrieds Sohn (720—794). Ersterer erzählt uns in den »Libri miraculorum«, der »Gloria martyrum« und in den zehn Büchern seiner Frankengeschichte manches von Johannes dem Täufer.

---

[1]) S. CXXVII, l. c. 954 sqq. [2]) Homil. in Evang. lib. I.; M. L. LXXVI, 1095. 1099. 1159 sqq. Nach den Codices wurden sie am 3. u. 4. Adventsonntage, beziehungsweise am Quatembersamstage vor Weihnachten, zu S. Marcellinus, S. Peter und S. Johann im Lateran gehalten.

[3]) Vgl. Dr. G. Pfeilschifter, Die auth. Ausgabe der 40 Evang.-Homilien Gregors d. Gr. Habilit.-Schrift, München 1900, S. 27.

[4]) Ep. XLV; M. L. LXXVII, 1126 ff.

[5]) Ep. CXXII; M. L. LXXVII, 1031.

Wir erfahren, daß seine beiden Feste mit Vigilien gefeiert [1]), besonders aber, daß im Frankenreiche bereits viele Kirchen ihm geweiht [2]) und in mehreren derselben von ihm Reliquien verehrt wurden, deren Herkunft allerdings sich als recht legendär und mit Wundergeschichten verknüpft darstellt.[3]) Ähnliches berichtet Paulus Diaconus von seinem Volke in Oberitalien; wir sprechen davon an anderer Stelle.[4])

Von den späteren Männern der Kirche ist als Lobredner unseres Heiligen besonders der große Bischof und Reformator, der hl. Petrus Damiani, der würdige Zeitgenosse eines Gregor VII. († 1072), hervorzuheben. Er hatte für den unerschrockenen Vorläufer und freimütigen Bekenner Christi gegenüber einer verderbten Zeit eine besondere Verehrung. Den Geburtstag des Heiligen verherrlichte er durch drei Lobreden.[5]) In der ersten zählt er besonders die zehn Ehren des Täufers auf. Diese sind: der Ruhm der Verkündigung, die Heiligung im Mutterleibe, die Auszeichnung durch die Heimsuchung, die Freude bei seiner Geburt, der einzigartige Wandel in den Jahren der Kindheit, das Neue in seiner Predigt, seine Auszeichnung als Täufer Christi, die Offenbarung der allerheiligsten Dreifaltigkeit, das Zeugnis der Weisheit und die Bestätigung seines Ruhmes durch die Kirche. In ähnlicher Weise wie der hl. Chrysologus preist Petrus ihn als Patriarchen, Propheten, Engel, Apostel, Evangelisten etc., ja er sagt, Johannes werde so unter die neun Chöre der Engel eingereiht, daß er selbst zur hohen Würde der Seraphim hinanreiche.

[1]) Vgl. unten S. 446 f. [5]) Hist. Franc. lb. X, n. 6 (M. L. LXXI, 531).

[2]) Apud Turones (Mirac. l. I, c. 14. 20; l. c. 739, 743), Alingavii (ibid. c. 16, l. c. 740), Lugduni (ibid. c. 50, l. c. 780), Mauriennae (l. c. 1343), Divione (Hist. Franc. l. IV, c. 16; l. c. 157 sq.) u. a.

[3]) So soll eine Matrone von Gallien zufällig zur Enthauptung des Johannes gekommen sein, sein Blut aufgefangen und nach Hause gebracht haben (Mirac. l. I, c. 12, l. c. 735), eine andere einen Zeigefinger, den sie auf inniges Bitten beim Grabe des Täufers erhielt (l. c. 738); desgleichen Erscheinungen (l. c. 1240) und Wunder (l. c. 885).

[4]) Vgl. S. 446 f. [5]) Sermo XXIII—XXV; M. L. CXLIV, 116 ff.

Der Bischof Honorius von Augustodunum († 1152) zählt ähnlich wie Petrus Damiani zehn Ehrennamen in seiner Rede über Johannes auf, die ihm die Christen beilegen, wie die Juden einst Gott zehn Ehrennamen gaben[1]): Stimme des Wortes Gottes, Herold des Richters, Täufer des Heilandes, Vorläufer des Erlösers durch Geburt und Tod, mehr als Prophet, da er mit dem Finger auf ihn hinwies, Engel, brennende und scheinende Leuchte, Freund des Bräutigams, weil er vom Bräutigam der Kirche zur himmlischen Hochzeit geladen wird, Brautführer, Elias in dessen Geiste und dessen Kraft.

Unter den Werken des hl. Bernardus von Clairvaux († 1153) findet sich in der Patrologie von Migne[2]) dieselbe Rede auf das Geburtsfest wie die des hl. Petrus Damiani; dann aber unter den Reden über die Heiligen eine auf das gleiche Fest, welche wohl sicher von ihm stammt, nämlich die Rede über die dreifach scheinende Leuchte: Johannes leuchtet durch sein Beispiel, sein Zeugnis und sein Wort (exemplo, digito, verbo).[3])

Auch das berühmteste Legendenbuch des Mittelalters, die Legenda aurea des Erzbischofs von Genua, Jacobus de Voragine (zirka 1227—1300), möge hier erwähnt werden. Unter den von ihr gewürdigten Heiligen nimmt der Täufer nicht den letzten Platz ein.[4]) Zweimal, beim Geburtstage und bei seiner Enthauptung, ist von ihm die Rede. An erster Stelle[5]) werden die Ehrenprädikate des Heiligen in der üblichen Weise aufgezählt; die Legende hebt hervor: im Propheten den Vorzug der Erkenntnis, im Freund des Bräutigams den der Liebe, in der brennenden Leuchte den der Heiligkeit, im Engel jenen der Jungfräulichkeit, in Elias den Eifer, im Täufer die wunderbare Ehre, im Herold die Prärogative der Verkündigung, im Vorläufer den Vorzug der Vorbereitung. In der Darstellung der Geburtsgeschichte (vgl. die neun Privilegien) kommen Am-

---

[1]) M. L. CLXXII, 965 ff. [2]) M. L. CLXXXIV, 675. [3]) M. L. CLXXXIII, 983. [4]) Jacobi a Voragine, Legenda aurea, vulgo Historia Langobardica dicta. Ed. Th. Graesse, Lipsiae 1850. [5]) P. 356 sqq.

brosius, Chrysostomus, Beda, Petrus Comestor und Paulus Diaconus zu Worte. Besondere Legenden finden wir, außer dem Berichte einer Erscheinung des Täufers am Grabe des Königs Rocharith zu Monza, die einen Grabschänder straft, nicht angeführt, aus der Tradition bloß die Erklärung der Sitte des Verbrennens von Tierknochen als Mittels gegen die fliegenden Drachen (nach Beleth) und als Erinnerung an die Verbrennung der Gebeine des Heiligen zu Sebaste. Zur Enthauptung[1]) führt das Legendenbuch vier Ursachen für die Einsetzung dieses Festes (Enthauptung, Verbrennung, Auffindung und Übertragungen des Hauptes) nebst einer weitläufigen legendenhaften Geschichte des Ereignisses unter Julian dem Apostaten an.

Endlich ist in dieser Richtung noch ein neuerer katholischer Kirchenschriftsteller zu nennen, der auch dem unerschrockenen Prediger der Wahrheit nicht unähnlich ist: der selige Petrus Canisius († 1597). Dieser handelt in seinem Werke: Commentarii de Verbi divini corruptelis[2]) ausführlich vom Vorläufer des Herrn. Die Abhandlung steht unter apologetischem Gesichtspunkte, da sie gegen die Magdeburger Centuriatoren geschrieben war. Dieses kennzeichnet sich dadurch, daß immer am Anfang der 14 Kapitel die falsche und häretische Sentenz der Centuriatoren angeführt wird, welche dann die Censura widerlegt. Über Johannes handelt er besonders in den Kapiteln von der Kindheit, der Wüste, der Kleidung, dem Fasten, der Kenntnis Christi seitens Johannes, von der Taufe, der Gesandtschaft, dem Endschicksale, seinem Lobe durch den Heiland u. a., während anderen Kapiteln, z. B. jenen über die Geringschätzung des Fastens, über das Sündenbekenntnis, die guten Werke, Glaube, Liebe und Rechtfertigung, die betreffenden evangelischen Anknüpfungspunkte nur zur Einleitung dienen.

Hier dürfen wir den berühmten Zeitgenossen des seligen Canisius nicht unerwähnt lassen, der ebenfalls gegen

---

[1]) P. 566 sqq. — [2]) T. II, Ingolstadii 1583, David Sartorius, t. I: De Venerando Christi Domini Praecursore, Joanne Baptista.

die Centuriatoren ein großes Werk schrieb: Kardinal Cäsar Baronius. Im ersten Bande seiner Annalen (Annales Eccl. a Christo nato ad an. 1198) bezieht er sich des öfteren auf die Ereignisse der Geburt, des Lebens und der Schicksale des Vorläufers.[1])

Wir schließen den Ehrenkranz der Literatur für den hl. Johannes am besten mit dem Hinweise auf das große Werk zu Ehren der Heiligen, die Acta Sanctorum, in welchem die Bollandisten auch ihm ein gebührendes Denkmal gesetzt haben. Besonders im IV. Bande des Monates Juni wird alles, was nach dem damaligen Stande des historischen Wissens aus Schrift und Tradition über den Täufer sich sagen ließ, ausführlich behandelt.[2])

B. Johannes in der Dichtkunst.

Es müßte uns wundernehmen, wenn zur großen und allgemeinen Verehrung, welche Johannes vom Anfang an im Christentum genoß, nicht auch die Dichtkunst ihren Teil beigetragen und ihm den Tribut ihrer Huldigung dargebracht hätte. Tatsächlich finden wir, daß von den ältesten Zeiten an bis herauf zur Gegenwart die Muse der Poesie zu ihm verehrend aufgeblickt und ihn verherrlicht hat.

Im Orient eröffnet unter den heiligen Poeten mit dem hl. Gregor von Nazianz den Reigen der hl. Ephräm von Syrien, die »Säule der Kirche, Prophet der Syrer, Zither des heiligen Geistes« († 379). In seinen poetisch wertvollen Hymnen zu Ehren des Herrn und der Heiligen hat auch der hl. Johannes mit seinen Eltern seine Stelle. Im zweiten Gesang über die Feier des Christmonates[3]) besingt er die Anbetung Christi durch Zacharias und Elisabeth mit ihrem

---

[1]) XII Voll., I. Bd. 1588 erschienen. Ed. Aug. Theiner, Vindobonae 1864.

[2]) Vgl. auch Acta S. S., Jun., t. V, 63 sqq., Sept., t. VIII; ferner: Socii Boll., Biblioth. Hag. Lat., Antiquae et Mediae Aetatis, Bruxellis 1898—1899, t. I, p. 636 sq., und Analecta Bollandiana.

[3]) Dr. Val. Thalhofer, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1869 ff., Ephraem, II, c. 13. 14.

kleinen Sohne: »Die Eltern bringen Geschenke zum Christkind, und die Unfruchtbare ruft wie einst bei der Heimsuchung: Wer gab mir dein Kind zu schauen, o Selige! Gepriesen sei die Frucht, welche aus der unfruchtbaren Rebe eine Traube hervorwachsen ließ. Es kommt Zacharias, er öffnet seinen ehrwürdigen Mund und ruft: »Sei gegrüßt, o Königssohn, dem auch unser Priestertum gegeben wird.« Mit ihnen betet auch Johannes den Sohn an, dieser aber ergoß auf sein Antlitz strahlenden Glanz. Allein Johannes hüpft nicht auf, wie damals im Mutterleibe. Erstaunliches Wunder! Hier betet er an, und dort sprang er frohlockend empor.«

Ephraem reiht sich würdig an der größte Dichter der Monophysiten, der syrische Kirchenschriftsteller und Bischof Jakob von Sarug (451—521), von seinen Glaubensgenossen »Flöte des heiligen Geistes und Zither der rechtgläubigen Kirche« genannt. Unter seinen poesiereichen und schwungvollen Gesängen findet sich auch folgender Hymnus auf die Enthauptung des Täufers[1]):

Erbeb', o Gerechtigkeit!
Johannes liegt im Gefängnisse,
Und die schamlose Tänzerin
Jubelt laut im Palast.

Der Jungfräuliche wird geschmäht,
Und der Buhlerin Ehr' erzeigt.
Die Wahrheit verstummt,
Das Laster wiehert
Im Kreise der Gottlosen.

Furchtbares Schauspiel!
Der Reine getötet durch die Buhlerin,
Der Priester schuldlos geopfert!

Die goldne Lampe,
Voll des Öls der Gerechtigkeit,
Löscht einer Dirne Hauch,
Darüber fahrend, aus!

Den herrlichen Ölbaum,
Erwachsen am Bache der Taufe,
Hieben Verfluchte um,
Die liebliche Traube
Ward beim Gastmahl gekeltert.
Doch sieh: alle Welt
Erquickt sich an ihrem
Süßen Geschmack.

Unter den lateinischen Dichtern ist der älteste Commodianus. In einem seiner 80 Akrostichen unter dem Titel Instructiones (3. oder 4. Jahrhundert) stellt er Johannes neben Jeremias, Isaias, Zacharias als den vorzüglichsten Märtyrer des Alten Testamentes dar.[2])

---

[1]) Dr. Pius Zingerle, Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug. Z. D. M. G. XIII, Leipzig, Brockhaus, 1859, S. 46 ff.

[2]) Vgl. K.-L. III², 701 ff. (Spicil. Solesm., I, p. 27).

C. Vettius Aquilinus Juvencus, zur Zeit Konstantins des Großen, Priester, gewissermaßen der Verfasser der ersten Messiade, ehrte auch den Vorläufer des Herrn in seinen Gedichten. In den vier Büchern der Historia Evangelica[1]) besingt er besonders die Geburtsgeschichte des Täufers bis zum Aufenthalte in der Wüste, die Wirksamkeit bis zur Taufe Christi, seine Gesandtschaft und seine Enthauptung. Hervorzuheben sind unter anderem die 13 schwungvollen Hexameter über das Benedictus und jene über das Auftreten des Täufers.[2])

Der Dichter Cölius Sedulius stellt in seinem Carmen paschale auch Johannes dar, und zwar als den Täufer des Heilandes.[3])

Auch die Dichterin Proba Faltonia, wahrscheinlich Anicia, die Gemahlin des Sextus Petronius Probus, der unter Valentinian I. die angesehensten Staatsämter bekleidete, gedenkt in ihrem Cento Vergilianus (Flickwerk aus Vergilischen Lappen, 700 Hexameter) des Täufers, besonders seines Zeugnisses, der Taufe Christi und seiner Tauftätigkeit.[4])

In gleicher Weise besingen die Dichter Aurelius Prudentius Clemens[5]) und Sidonius Apollinaris[6]), der erste in seinem Kathemerinon, der letztere in seinem Carmen XV die Größe des Vorläufers Christi.

Unter den dem hl. Ambrosius zugeschriebenen Hymnen findet sich auch einer zu Ehren des hl. Johannes des Täufers.[7]) Er besingt in neun eleganten Vierzeilern

---

[1]) M. L. XIX, 21—389. [2]) L. c., V, 152 sqq., 344 sqq. [3]) II, 143 ff.: M. L. XIX, 433—794. [4]) M. L. XIX, coll. 811.

[5]) Hymnus VII Jejunantium, M. L. LIX, 314 ff. Führt das strenge Fasten des Täufers vor Augen (V. 46—80). Hierüber wie über die Wertung der Johannestaufe seitens des Prudentius vgl. Aug. Rösler, Der kath. Dichter Aur. Prud. Clemens. Freiburg. Herder, 1886, S. 93. 439.

[6]) M. L. LVIII, 382 ff.

[7]) M. L. XVII, 1252 sq ; Thomasius exzerpierte ihn laut Anmerkung ex Cod. Vat. 82. Eine Probe:

St. 1: Almi prophetae progenies pia
Clarus parente et nobilior patre
Quem matris alvus, claudere nescia,
Ortus herilis prodidit indicem.

7. Hinc ira regis saevaque funera
Saltationis munere vendita,
Mensas tyranni et virginis ebrius
Luxus replevit sanguine sobrio.

Geburtsgeschichte (Heimsuchung, Stummheit des Zacharias), Wirken und Tod des Vorläufers.

Vor allem ist hier aber der Bischof von Nola, Pontius Meropius Anicius Paulinus, zu nennen († 431). Unter seinen 35 Gedichten hat er auch eines dem heiligen Täufer geweiht.[1]) In 330 manchmal recht schwungvollen und formvollendeten Hexametern preist er das Leben und die Wirksamkeit des Vorläufers von der Verkündigung bis zum Lobe Christi über ihn. Besonders hebt er hervor, daß der Name ihm von Gott gegeben, ferner die Heimsuchung, das prophetische Aufhüpfen des Kindes. Den wunderbaren Wüstenaufenthalt, die Kleidung und Nahrung schildert er in den beliebt gewordenen Versen: Vestis erat curvi setis conserta cameli etc. Sein Gedicht schließt mit dem Lobe Johannis aus dem Munde Jesu.

Der hl. Beda Venerabilis (672—735) verfaßte einen schönen Hymnus auf die Geburt und einen anderen auf den Tod (de Passione) des Täufers.[2])

Dann möge auch hier nochmals erwähnt werden der gelehrte Paulus Diaconus mit seinem berühmt gewordenen Hymnus »Ut queant laxis«, den die ganze katholische Kirche alljährlich als Loblied dem Heiligen im Breviere singt.[3])

Die Poesie der späteren Jahrhunderte zu Ehren unseres Heiligen ist hauptsächlich Hymnen- und Sequenzendichtung. Hier sind besonders zu erwähnen die Sequenzen des Missale Laudunum und Virodunense[4]) auf die Geburt und die Enthauptung, ferner die Sequenz des

---

[1]) Poëma VI, De Joanne Baptista; M. L. LXI, c. 442 sqq.

[2]) M. L. XCIV, 627 sq. 630 sqq. Der erste enthält 65, der zweite 64 kurze Zeilen, z. B.:

Praecursor altus Luminis, Laetare, cor fidelium,
Et praeco Verbi nascitur, Lucemque gaudens accipe.

[3]) M. L. XCV, 1597 sq. (ex Thesauro hymnologico); hier als Probe nur die schönen Verse:

Ceteri tantum cecinere vatem Tu quidem mundi scelus auferentem
Corde praesago jubar affuturum, Indice prodis!

[4]) Vgl. Acta S. S., Jun. IV, 701 sqq., 708 sq.

Mönches Gottschalk von Limburg an der Hardt, späteren Propstes von Aachen (8. Jahrhundert).[1]) Die ersteren Sequenzen sind u. a. in den Acta Sanctorum mitgeteilt. Sie enthalten je 20 Dreizeiler. Gottschalk verehrte durch seinen Hymnus die beiden Heiligen des Namens Johannes zugleich. Damit hängt vielleicht auch die Tatsache zusammen, daß 1040 beiden Heiligen in Limburg ein Altar geweiht wurde.

Der Dichter der »Göttlichen Komödie«, Dante Alighieri, preist, wie schon erwähnt, den Vorläufer in begeisterter Weise. Auf dem Läuterungsberge (23. Gesang, 151 ff.) tönt dem Dichterpaar die Stimme entgegen:

»Denkt an des Wüstenpredigers strenge Weise:
Heuschrecken mußten ihm das Leben fristen
Und Honig — dennoch ward ihm Ruhm zum Preise,
Wie uns besiegeln die Evangelisten.«

Und im 32. Gesang blickt der Dichter zu den Thronen der Seligen auf der Himmelsrose auf und singt (32, 28 ff.):

»Und so wie hier auf hochgelobtem Thron
Die Trennung anfängt durch die Benedeite
Und bis zum Kelchgrund scheidet die Region,
So teilt Johannes ein die andre Seite,
Er, der zwei Jahr' im Höllenvorhof stand,
Der sich der Marter und der Wüste weihte.«[2])

Als lebendige Posaune Gottes und größte Zierde der Menschenkinder besingt den Täufer im 16. Jahrhundert der Protestant Johann Stiegel, genannt Stigellius[3]), und in der klassischen Zeit hochdeutscher Poesie begegnet uns sogar in den Gedichten Goethes ein hübscher Lobpreis zu Ehren des Täufers[4]):

---

[1]) G. M. Dreves, Gottschalk v. Limburg, ein Prosator des 11. Jahrhunderts. Leipzig, Reisland, 1897, S. 55. Vgl. Potthast, Bibl. Hist. Medii Aevi, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500, 2. Aufl., II. Bd. 1896, Berlin, Weber: Der Hymnus: Ut queant laxis in seinem Vorkommen (Quellen).

[2]) Dantes Werke. Neu übertragen und erläutert von Richard Zoozmann, Leipzig, Hesse (1907), I. Bd, S. 229. 406.

[3]) Poematum Stigellii, lb. 1, Jenae 1566.

[4]) So wenigstens zitiert Sepp, Leben Jesu, III[1], S. 389. Ich habe die Stelle leider nicht verifizieren können.

»Johannes erst in der Wüste predigt:
Seht Gottes Lamm, das von Sünden erledigt.
Nun deutet er in den himmlischen Auen.
Dort sollt ihr den Herrn, den erlösenden, schauen.«

Am Ende des 19. und an der Schwelle des 20. Jahrhunderts begegnen uns noch zwei epische Gedichte über den Vorläufer: Max Bruns, Der Täufer. Eine Dichtung aus der Zeit des Messias[1]), und Paula Gräfin Coudenhove, Johannes der Täufer.[2]) Ersterer (Protestant) will den »tragischen Kampf zwischen Natur und Askese an der Gestalt Johannis, die rauhe Starrheit der Johanneischen Kraftnatur, ein Ideal absolutester Askese« darstellen; aber die Natur »rächt sich an dieser Verstümmelung und wirft dem Propheten seine Lehre zerbrochen vor die Füße; aufs tiefste erschüttert, wendet er sich nun erst dem Evangelium zu, um endlich mit dem Märtyrertode seinen tragischen Irrtum zu büßen«. — Aus diesen Worten einer ganz »unparteiischen« Rezension ergibt sich für uns die Wertung des Epos; es ist nicht so sehr eine Johannes-Ehrung als -Irrung. Es wäre traurig, sähe die Heldengestalt des Vorläufers wirklich so aus.

Wohltuend hebt sich in dieser Richtung das poetische Büchlein der Gräfin Coudenhove ab: es ist der Tribut kindlich frommer Verehrung an den Heiligen, ihm mit zarter Liebe in melodisch fließenden, nicht prunkvollen, aber doch gewandten Versen geweiht. Aber das Zuviel des Dichters Bruns ist hier der Defekt; dieses zeigt sich zumal in der Benützung der Schriften der Katharina Emmerich[3]) und Maria von Agreda[4]), daher viele unhistorische und naive Darstellungen, neue Wiederholungen der alten Apokryphen (dem Kinde Johannes zimmern Englein ein Kreuz, in der Wüste trifft das Kind die aus Ägypten heimreisende heilige Familie und schlägt Wasser aus dem Felsen, von der Wüste sendet Johannes der Gottesmutter

---

[1]) Minden i. W. 1897. [2]) Köln, Bachem (ohne Jahr, wahrscheinlich 1902), 12°, 96 S. [3]) Leben Jesu. Regensburg, Pustet, 1864. [4]) Geistliche Stadt Gottes. 2 Bände. Regensburg, Pustet, 1886.

durch einen Engel ein großes Kreuz u. a.). Eine solche Behandlung des Themas schädigt den poetischen Wert und bringt die katholische Literatur nicht gerade zu Ehren.

In jüngster Zeit hat sich der hochmoderne Dramatiker H. Sudermann die Geschicke des Täufers zum Vorwurf für ein Drama ausersehen. Er schildert in seinem »Johannes« besonders das letzte Wirken und das tragische Ende des Vorläufers in schwungvoller Darstellung und mit richtig erfaßter, lebendiger Vergegenwärtigung der politischen und religiös-sittlichen Verhältnisse seiner Zeit. Gleichwohl dürfen wir sein Drama, das in literarischer Beziehung gar keine schlechte Leistung ist, doch nicht ohne weiteres zu den Ruhmesblättern der Dichtkunst für den Ehrenkranz des Täufers zählen. Denn das innere Verhältnis desselben zu seinem Herrn und zum messianischen Heilswerke überhaupt ist nicht richtig dargestellt und geeignet, den Vorläufer ganz zu verkennen. Der Dichter mag eben nur protestantische Darstellungen hierfür zu Rate gezogen haben. Es ist also auch eher eine moderne Irrung an Johannes zu nennen. Und was soll man übrigens davon halten, daß die erhabene Gestalt des Täufers zur Theaterfigur wird, die, in banale Liebesszenen hineingestellt, von Salome mit echt modernen Liebesanträgen überschüttet wird, und daß er den Heiland bezüglich des Begriffes der christlichen Liebe, die auch unter der Hand zur Theaterliebe wird, mißversteht? Das Irrewerden des Täufers an der eigenen Überzeugung und am Messias mag an sich einen effektvollen tragischen Konflikt abgeben können, aber im Namen der Wahrheit und der Ehre des Heiligen muß eine solche Darstellung abgelehnt werden.[1])

[1]) Sudermann, Johannes. Tragödie in fünf Akten und einem Vorspiel. 29. Aufl. Leipzig-Berlin, Cotta, 1906. Vergleiche besonders dritten Akt: Lieben wollt' ich euch nicht, ich wollt' euch richten! — Die Kunde, Jesus rede von Feindesliebe, trifft ihn wie ein Stich ins Herz. — Peripetie: Johannes soll den Stein auf Herodes werfen und scheitert am Wort »Liebe« — er wird im Tempel gefangengenommen. — S. 32, Doppelcharakter Johannis: 1. Bewußtsein seiner prophetischen Sendung; 2. ungewisses Harren auf den Kommenden. Gewißheit einerseits, un-

Noch viel moderner indes ist das musikalische Drama »Salome« von Oskar Wilde.[1]) Die geschichtliche Wahrheit ist darin so auf den Kopf gestellt und Johannes wird so zur Theaterstaffage entwürdigt, daß dieses überspannte Theaterstück von Rechts wegen hier gar keine Erwähnung verdiente. Nur der angestrebten Vollständigkeit wegen sei diese eher als literarische Entgleisung zu bezeichnende Leistung hier angeführt.[2])

Das Gesagte möge für die Darstellung der Verherrlichung des hl. Johannes in der kirchlichen Literatur und in der Dichtkunst genügen. Es wäre zu wünschen, daß auch in unserer Zeit einmal ein großer katholischer Dichter unseren Heiligen in erhabener, wirklich gebührender Weise besänge. Denn eine solche Heldengestalt, in der so viele Ideale verwirklicht sind, eine Gestalt, die in so naher Beziehung zum Himmel, der wahren Heimat jeder edlen Kunst, steht, in deren Leben es aber auch zum Konflikt mit der Erdhaftigkeit des Menschen kommt, muß der Poesie, und zumal der echten christlichen Poesie geradezu einen erhabenen Stoff und Vorwurf abgeben.

---

gewisse Erwartung anderseits machen seine Gestalt unklar und rätselhaft, tatkräftig und unschlüssig zugleich. Hauptmangel: Das Moment des Zeugnisgebens ist ganz vernachlässigt!

[1]) Deutsch von H. Bachmann. Ein Aufzug. Musik von Rich. Strauß, op. 54. Berlin, Ad. Förster, 1905.

[2]) Das Stück will die letzten Augenblicke vor der Enthauptung des Täufers darstellen. Die Hauptrolle spielt die Salome, die personifizierte Liebesleidenschaft. Sie verliebt sich in den in einer Zisterne gefangengehaltenen »Jochanaan« und bestürmt ihn mit Liebeswerbungen. Da er ihre das Hohe Lied persiflierenden Pikanterien schroff abweist, entbrennt in ihr tödlicher Haß, sie muß ihn lebendig oder tot in ihrer Gewalt haben. Durch ihren höchst lasziven, ganz unzüchtigen »Tanz der sieben Schleier«, der angeblich symbolisch die Macht des Weibes über den Mann darstellt, erreicht sie ihr Ziel, das Haupt des Täufers, das sie in Liebesraserei küßt. Herodes läßt sie gleichfalls töten. — Eine Würdigung des Stückes vom rein künstlerischen Standpunkte enthält die »Glocke«, Illustrierte Monatsschrift für Literatur, Kunst und Wissenschaft (Joh. F. Hahn), II. Jahrgang, 1907, Chicago, Heft 1, S. 17.

6. Kapitel. Johannes der Täufer in der bildenden Kunst.

1. Johannes-Kirchen.

Zeugen der allgemeinen und großen Verehrung des hl. Johannes sind die ihm allenthalben geweihten Kirchen. Davon seien, soweit es uns möglich ist, die wichtigsten und bekanntesten hervorgehoben.

Im Orient war wohl die älteste dem Heiligen geweihte Kirche jene, die in der Nähe der Taufstelle am westlichen Ufer des Jordan stand und zum grande monasterium gehörte, das Kaiser Anastasius († 518) zu Ehren des Täufers erbaut hatte. Nicht viel jünger dürfte die Grabeskirche des hl. Johannes in Sebaste sein. Wir wissen aus dem Itinerar des Antonin von Piacenza, 6. Jahrhundert, daß dort eine Basilika dem hl. Johannes zu Ehren gebaut war, die er selbst besuchte.[1] Wie alt sie war, ist uns nicht bekannt. Sie wurde wahrscheinlich von den Persern zerstört. Im 9. Jahrhundert standen nach dem Commemoratorium de casis Dei nur noch einige Teile. In den Kreuzzügen erbauten die Kreuzritter eine neue, sehr schöne Kirche, die 1185 das erstemal erwähnt wird. Sie schloß das uralte Felsengrab des Vorläufers in sich, wurde aber leider schon im 13. Jahrhundert zerstört. Noch heute gewähren die Ruinen des großen Baues einen imposanten Anblick.[2] — Schon frühzeitig entstand auch in Damaskus, das die Ehre beanspruchte, das Haupt des Täufers zu beherbergen, eine große Johannes-Kirche. Ein großer, heidnischer Tempel in der Mitte der Stadt wurde in eine Kirche umgewandelt und ihm gewidmet. Als 635 die Araber die Stadt eroberten, ließen sie den Christen die Hälfte dieser Kirche zur Benützung, verdrängten sie aber im 8. Jahrhundert ganz, und der Kalif Welid erbaute die Omaijadenmoschee.[3]

---

[1] Geyer, It. Hier., c. 6, 17, S. 162. [2] Vgl. Keppler, S. 348 ff.
[3] Vgl. Socin-Baedeker[5], S. 382; Meyer, Palästina u. Syrien[4], S. 225 f.

In Jerusalem finden wir verhältnismäßig erst spät Johannes-Kirchen: die lateinische der Johanniter, westlich von der Grabeskirche im sogenannten Muristan.[1]) Die Griechen scheinen seit älterer Zeit schon ihr Johannes-Kloster besessen zu haben.

Von der großen Johannes-Kirche in Alexandria, die sich an Stelle des Serapistempels erhob, haben wir schon gesprochen.[2])

In Konstantinopel hat nach Ducange[3]) Konstantin der Große selbst eine Kirche zu Ehren des Vorläufers erbaut. In späteren Jahrhunderten zählte man in der Stadt nicht weniger als 15 ihm geweihte Kirchen und Kapellen. Davon war eine der ältesten jene des Klosters Studion.

Im Abendlande erhoben sich schon sehr frühzeitig Johannes-Kirchen. Schon in den ersten Jahrhunderten standen deren in Ostia und Albano, beide nach Anastasius Bibliothecarius von Konstantin dem Großen erbaut. In Florenz wurde ein Tempel des Mars, in Mailand ein Tempel des Janus in Kirchen mit seinem Titel umgewandelt. Die Errichtung einer Kirche ihm zu Ehren in Neapel durch Konstantin wird von den Forschern bestritten.[4]) Die edle Fürstin Galla Placidia, des großen Kaisers Theodosius Tochter, erbaute im 5. Jahrhundert zu Ravenna vier Gotteshäuser, darunter eines zu Ehren des Täufers; der Bau erlag indes den Stürmen der Zeit.[5])

In Rom ist hier vor allem die »Mutter der Kirchen der Stadt und des Erdkreises«, S. Giovanni in Laterano, zu nennen, welche dem Täufer und dem Evangelisten zugleich geweiht ist. Wie Kraus bemerkt, scheint jedoch die Konstantinische Basilika diesen Titel nicht schon bei der Gründung erhalten zu haben, sondern der

---

[1]) Baedeker[3], S. 87ff., 95; Meyer[4], S. 141. [2]) S. oben S. 395.

[3]) Lb. IV, 4, 9; vgl. Kraus, Realenzyklopädie, II, 63; Kellner, Heortologie, 139; Nilles, I[2], 73.

[4]) Kraus, II, 63. [5]) S. Dr. Erich Frantz, Geschichte der christlichen Malerei, Freiburg, Herder, 1887, S. 126 f.

Name ging wahrscheinlich erst viel später von dem Baptisterium des Konstantin, welchem der Täufer den Namen gab, auf die Kirche selbst über. — Ferner wurde ihm im 5. Jahrhundert gegenüber der Kapelle Johannis des Evangelisten, nahe am Baptisterium des Lateran, durch den hl. Papst Hilarus eine Kapelle geweiht; dieser ließ daselbst durch eine Inschrift über der Bronzetür jenes Ereignis verewigen.[1]) Außerdem besitzt Rom noch folgende Johannes-Kirchen: San Giovanni in Ayno, della Decollazione, dei Fiorentini, dei Genovese, della malva, della pigna.[2])

Auch der hl. Benedikt errichtete auf Monte Cassino an Stelle eines Tempels des Apollo zwei Oratorien, von denen er das eine dem hl. Martinus, das andere dem hl. Johannes dem Täufer weihte.[3]) Sein Schüler Placidus gründete das erste Benediktinerkloster in der Nähe von Messina auf Sizilien und weihte es samt der Kirche dem Vorbilde des christlichen Mönchtums.[4])

Nach Paulus Diaconus stand der hl. Johannes bei den Langobarden, weil sie seinen Schutz gegen die Griechen erfahren hatten, in hohem Ansehen, und die Königin Theodelinde, die Tochter des Bayernherzogs Garibald, erbaute ihm zu Ehren in ihrer Residenz Monza mit großem Aufwande (sie opferte ihren ganzen Schmuck dazu) eine Basilika[5]), welcher Gregor der Große[6]) verschiedene Reliquien des Vorläufers aus den Reliquien zu Rom schenkte. Noch heute enthält der Domschatz zu Monza ein Reliquiar mit Haaren und einem Zahn des Täufers.[7])

---

[1]) »In honorem Beati Johannis Bapt. Hilarus Dei famulus offert.« Montault, Revue de l'art chrétienne, t. XXI, p. 216 sq.

[2]) Revue de l'art chrétienne, 111 sq. [3]) Kraus, II, 63. [4]) Vgl. Brev. Rom. ad d. 5. Oct. [5]) Acta S. S., Jun. IV, 806; M. L. XCIV; Hist. Lang., l. IV, c. 22, 23; l. V, c. 6 (M. L. XCVII, 312). [6]) M. L. LXXVII, col. 312.

[7]) Vgl. Bock, Kleinodien des Deutschen Reiches, Anhang 93. Das Reliquiar, ein uraltes Kästchen, zeigt dieselbe taschenförmige Gestalt wie jenes der kaiserlichen Schatzkammer in Wien (Hofrat Neumann). Über Monza vgl. auch Grüber B., Das Stift des hl. Johannes des Täufers in Monza, Regensburg, Pustet, 1840.

Theodelindens Sohn, König Rothar (oder ihre Tochter Gundeberga), erbaute dem Heiligen zu Pavia eine schöne Kirche. Nicht viel jünger ist jene in Bragora, eines der ältesten Gotteshäuser Venedigs; die im Jahre 992 hierhergebrachten Reliquien des Täufers bewahrt der Kirchenschatz noch heute.

Als eine der ältesten Kirchen in deutschen Landen und wohl als älteste Johannes-Kirche Deutschlands wurde 460 jene von Passau (Batavis), wahrscheinlich vom ersten seßhaften Bischof von Lorch, Constantius (zirka 454—482), dem Zeitgenossen des hl. Severin, eingeweiht.

In den späteren Jahrhunderten mehrten sich infolge der mit der Ausbreitung des Christentums zunehmenden Verehrung des Heiligen die ihm geweihten Kirchen ungemein rasch, so daß es im späteren Mittelalter fast keine Stadt oder keinen bedeutenderen Ort gab, der nicht seine Johannes-Kirche oder -Kapelle oder wenigstens einen Altar gehabt hätte, der seinen Namen trug. In den Kirchen des ritterlichen Johanniter-Ordens ist der Vorläufer stets der Kirchenpatron.

Besonders aber waren dem Täufer die Baptisterien oder Taufkirchen geweiht. Diese wurden schon in den ersten Jahrhunderten, und zwar, weil es anfangs nur den Bischöfen zustand, die feierliche Taufe zu spenden, zuerst nur an Bischofsitzen errichtet. Eigene Gebäude für die Taufe waren deshalb notwendig, weil diese anfangs durch Ein- oder Untertauchen gespendet wurde, wozu große Wasserbehälter erforderlich waren. Sie spielen in der Geschichte der christlichen Kunst eine ziemlich bedeutende Rolle. Eine der zuerst erbauten[1]) und die älteste der noch vorhandenen Taufkirchen ist das Baptisterium Konstantins bei der Lateranbasilika in Rom, auch S. Giovanni in fonte genannt, ein kleiner, achteckiger Zentralbau (nach der Gestalt des Taufbeckens) mit einem Kuppel-

[1]) Im Cömeterium des Pontianus weist die älteste Taufdarstellung auf das vielleicht älteste Baptisterium daselbst hin. Vgl. Frantz, Geschichte der christlichen Malerei, S. 50.

türmchen. Es wurde das Vorbild für viele andere Baptisterien besonders in Italien, z. B. in Florenz, Novara, Pisa, Parma, Ravenna, Siena, Aquileja, in Deutschland am Münster in Aachen u. v. a.[1]) Ravenna besaß deren sogar zwei, ein katholisches und ein arianisches. Ersteres (Battisterio degli Ortodossi) erbaute der Erzbischof Ursus († 412), und Erzbischof Neo (425—430) versah es mit schönen Mosaiken. Das arianische ist gotischen Ursprunges und später erbaut; Erzbischof Agnellus (553—560) gab es dem katholischen Kultus zurück. Beide verdienen wegen der Taufdarstellungen Erwähnung.[2])

2. Johannes in der darstellenden Kunst.[3])

Nicht nur die Architektur, auch die darstellende Kunst ist schon frühzeitig in die Fußstapfen der Verehrung des heiligen Vorläufers durch die Kirche eingetreten. Von den ersten Jahrhunderten an suchte sie mit wahrer Begeisterung seine Person durch fast zahllose Werke der Malerei und Skulptur, in Musivarbeiten und Gemmen, in der Weberei und Stickerei und wie die technischen Mittel der darstellenden Kunst alle heißen mögen, zu verherrlichen. Der Heilige bot ihr stets einen beliebten und dankenswerten Vorwurf der Darstellung, sei es als Einzelfigur, sei es, und diese Art der Darstellung ist die vorherrschende, im Zusammenhange mit den biblischen Ereignissen, also besonders in Szenen aus seinem Leben und Wirken und dem seines Herrn und Heilandes.

Im folgenden soll versucht werden, die Grundzüge einer Ikonographie des Täufers zu skizzieren, wobei indes weder Vollständigkeit noch besondere Berücksichti-

---

[1]) Vgl. K.-L., I[2], 1975 f. [2]) Vgl. Frantz, a. a. O. S. 127 ff.

[3]) Als Quellen der Darstellung wurden besonders benützt: X. Barbier de Montault, in der Revue de l'art chrétienne, XXXIII, t. I, Paris 1890; H. Detzel, Christliche Ikonographie, Freiburg 1896, II. Band; Ad. Philippi, Kunst der Renaissance, 2 Bände, Leipzig 1905; Philippi, Nachblüte der Renaissance in Italien und Spanien, Leipzig 1906; ferner die zitierten Monographien. Die seltenere Literatur wurde dem Verfasser durch die besondere Güte des Herrn Hofrates Prof. Dr. W. A. Neumann bekannt und zugänglich gemacht.

gung der kunstgeschichtlichen Entwicklung angestrebt werden kann. Es interessieren uns hier vom Gesichtspunkte der Lebensgeschichte des Heiligen aus vornehmlich die Fragen: Welche Momente aus seinem Leben und Wirken brachte die Kunst zur Darstellung; wie stellte sie ihn hauptsächlich dar, und welche Attribute legte sie ihm bei? Diese Fragen seien im folgenden kurz beantwortet.

a) Die Johannes-Darstellungen.

Zunächst sei der zyklischen Darstellungen unseres Heiligen gedacht. Sie führen entweder das ganze Leben oder eine Reihe von Episoden daraus vor. In Rom begegnet uns von beiden je ein Beispiel: das Baptisterium am Lateran zeigt am Umfang des Oktogons acht Bilder mit Darstellungen von der Verkündigung bis zur Enthauptung (Zeit Urbans VIII.), das christliche Museum im Vatikan drei Gemälde mit der Heimsuchung, Geburt und Predigt. Den vollständigsten Zyklus geben nach Detzel die Wandmalereien im Chor des Domes von Braunschweig (13. Jahrhundert) in drei Reihen von je sieben Bildern, worunter manche seltenere Szenen: Zacharias tritt stumm aus dem Tempel, den Finger an den Mund gelegt; Reinigung im Bade; Namengebung; Herodes auf dem Throne; Johannes und die Zöllner, die Kriegsknechte, die Schriftgelehrten; sein Gespräch mit Jesus vor der Taufe u. a. — Ferner sind anzuführen: die Hautreliefs an einem Altar des Domes zu Monza von vergoldetem Silber, die Bronzereliefs am Taufbecken von S. Giovanni zu Siena (Jacopo della Quercia, 1417) und ähnliche von St. Barthélemy zu Lüttich (L. Patras, zirka 1112); die Bilder in den Athosklöstern; der reiche Bilderzyklus im Chore des Domes von Prato, ausgeführt von Fra Philippo[1]) (1456f.), und in der Kirche dello Scalzo zu Florenz von Andrea del Sarto (1515—1522).[2]) Am berühmtesten sind wohl: die von Andrea

[1]) Darstellungen erklärt bei Detzel, Ikonographie, II, S. 446.

[2]) Aus dem 15. Jahrhundert stammen auch vier Tafelbilder, die sich jetzt im Museum des Stiftes Klosterneuburg bei Wien befinden (Meister Ruland oder Frühauf?). Sie enthalten: Johannes in der Wüste

Pisano (1270—1349) an der südlichen Türe des Baptisteriums zu Florenz dargestellten 20 Reliefs über Johannes, Szenen von meisterhafter Lebendigkeit und Schönheit bei Anwendung der bescheidensten Mittel; der Freskenzyklus von Giotto zu Padua und jener im Chor von S. Maria Novella zu Florenz[1]), das letzte große Lebenswerk des Domenico Ghirlandajo (ohne die Enthauptung) und die 14 Fresken der Taufkirche San Giovanni in Castiglione unweit Mailand, von Masolino (zirka 1435), mit sehr wirkungsvollen Einzelmotiven (z. B. der gefangene Täufer aus dem Kerkerfenster sehend), erst in der neuesten Zeit aus der Tünche gerettet.[2]) Auch die päpstliche Kapelle zu Avignon ist mit solchen Fresken (Martini 1340) geziert.

Solcher Zyklen finden sich auch in der griechischen Kirche nicht wenige. Dies bezeugen die Zeichnungen der griechischen Menologien und Diptychen, dann beispielsweise die Malereien der Kirchen in den Athosklöstern[3]) und besonders das Malerbuch vom Berge Athos.[4]) Dieses gibt, wo es von den »Wundern des Vorläufers« handelt, Anleitung zu folgenden Kompositionen: Verkündigung, Geburt des Täufers, Flucht Elisabeths, Predigt der Bußtaufe, Belehrung der Pharisäer, Taufe des Volkes, Anmeldung und Taufe Christi, Tadel des Herodes, Einkerkerung, Enthauptung und die drei Auffindungen des Hauptes des Vorläufers.

Noch ist bezüglich der Miniaturmalerei zu erwähnen, daß die Evangelienhandschriften fast durchwegs

predigend, in den Kerker geführt, Taufe Christi und Enthauptung. Vgl. Drexler-List, Die Tafelbilder des Museums des Stiftes Klosterneuburg. Wien, Schenk (ohne Jahr).

[1]) Beschreibung bei Philippi, Kunst der Renaissance, I, 267f.

[2]) Vgl. Beschreibung in Detzel, Ikonographie, S. 445f., und bei Philippi, I, 224ff.

[3]) Sieh H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, Leipzig, Brockhaus, 1891.

[4]) Dr. Godehard Schäfer, Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier, Lintz, 1855, § 425, S. 342.

zahlreiche Szenen aus dem Leben des Vorläufers zur Darstellung bringen, weshalb sie auch hier mit in Betracht kommen mögen.

Wenn wir dann die Einzeldarstellungen ins Auge fassen, so sind diese nach dem verschiedenen Lebensalter des Vorläufers abzugrenzen. Er begegnet uns hauptsächlich als Kind, als Knabe und Jüngling und als erwachsener Mann.

Darstellungen der Kindheitsgeschichte. Die Darstellung der Verkündigung der Geburt des Vorläufers ist der altchristlichen Kunst fremd. Das einzige (und dies nicht einmal ganz sichere) Beispiel ist ein (von Peiresc skizzierter) alter Sarkophag. Wir finden sie zum ersten Male in der syrischen Bibel vom Jahre 586; Zacharias steht mit dem Rauchfaß rechts vor einem viereckigen Altar, der Engel links, die ganze Szene spielt vor einem von zwei Säulen getragenen Bogen.[1]) — Auch später bleibt dieses Ereignis mehr weniger auf die Miniaturmalerei beschränkt. Der Typus des alten syrischen Evangeliars findet sich fast kopiert in einer karolingischen Handschrift des British Museum (Harl 2788, Bl. 109), wie in byzantinischen Miniaturen und Mosaiken, und noch das Malerbuch des Dionysius gibt die gleichen Vorschriften, nur soll der Engel schwebend abgebildet werden.[2]) Ähnliche Darstellungen zeigen ferner: das Verzeichnis der griechischen Miniaturen der Stiftsbibliothek zu St. Gallen, das Evangelienbuch der Bibliothèque National zu Paris (grec 64, 75), des Rabulas zu Florenz, Gregors des Großen zu Cambridge, Heinrichs II. und des Codex pictus 86 zu München, des hl. Bernward zu Hildesheim u. a.[3]) Besonders erwähnenswert ist auch eine Darstellung der Verkündigung in einem Antiphonar aus dem 11. Jahrhundert im Stifte St. Peter

---

[1]) Dr. Jos. Strzygowski, Byzantinische Denkmäler, I. Das Etschmiadzin-Evangeliar, Wien 1891, S. 70f. [2]) Daselbst S. 71.

[3]) Stephan Beissel, S. J., Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. Ergänzungshefte zu »Stimmen aus Maria Laach«, XXIII, Freiburg 1906, S. 341f.

zu Salzburg.[1]) Endlich verherrlicht diese Begebenheit auch ein kunstvolles Mosaik am großen Bogen von S. Maria Maggiore in Rom.

Das Ereignis der Heimsuchung findet sich dargestellt an der Kathedra des Maximin zu Ravenna und an einer Säule des Altarbaldachins zu San Marco in Venedig; als Miniatur erscheint es in der Bibel von Farfa[2]), im Evangeliar der Äbtissin Uta von Regensburg (in München), in einem von St. Gallen und von Echternach (zu Gotha), im Codex Egberti zu Trier und auf einem Buchdeckel der Bibliothèque National zu Paris.[3])

Die schönsten Darstellungen der Geburt des Vorläufers enthalten die Zyklen über sein Leben, woraus besonders jene von Fra Philippo (Prato 1456) mit ihrer Detailmalerei, und etwa Domenico Ghirlandajo (S. Maria Novella zu Florenz) hervorzuheben sind. Dazu seien genannt: eine Evangelienhandschrift vom Athos, wo das Initial bei Lukas die Geburt vorführt, und das Triptychon des R. von der Weyden (Königl. Museum zu Berlin), wo unter den Beglückwünschenden auch die hl. Jungfrau zu sehen ist. — Hier ist der charakteristischen Einzelszene der Namengebung besonders zu gedenken: Zacharias schreibt den Namen des Neugeborenen auf eine Schreib-, meistens eine Wachstafel. So findet man sie vielfach als Miniaturen: zu St. Gallen, im Evangeliar Heinrichs I., Heinrichs IV. und der Uta, im Sakramentar der Kapitelbibliotek zu Lucca, im Antiphonar von St. Peter in Salzburg u. a.; als größeres Gemälde im christlichen Museum des Vatikan (15. Jahrhundert), im Baptisterium des Lateran (17. Jahr-

---

[1]) Dr. Karl Lind, Ein Antiphonar des Stiftes St. Peter etc., Wien, Prandel, 1870, T. 14.

[2]) Zu Rom, Vat. lat. 5729; sieh Beissel, Vatikanische Miniaturen, Freiburg 1893, S. 20ff.

[3]) Lat. 9348; Beissel, Geschichte der Evangelienbücher, S. 337. — Von sehr kühnen Darstellungen dieses Geheimnisses durch die Renaissance (die Kinder im Schoße der Mütter) berichtet Schäfer, a. a. O. S. 172f.

hundert), in den Athosklöstern und in den erwähnten Gesamtdarstellungen.[1])

Hier auch ein Wort über die Eltern des Täufers. Sie scheinen fast nur in diesen erwähnten Szenen auf, nach dem evangelischen Berichte als alte Leute. Im Tetraevangeliar zu Wadopädi auf dem Athos ist Zacharias bei Lukas als Initial (E), und zwar als tiefgebückter Priester mit dem Weihrauchfaß[2]), im Evangeliar der Kirche Maria Lyskirchen, von St. Georg zu Köln (11. Jahrhundert) stammend, als Laie dargestellt.[3]) Außer den Heimsuchungs- und Geburtsbildern erscheint Elisabeth auch nur selten, so z. B. mit dem kleinen Johannes auf der Flucht in die Wüste (Athos).

Besonders gern stellte die christliche Kunst des Mittelalters und zumal die Renaissance den heiligen Vorläufer als Kind dar. Da begegnet er uns in allen künstlerisch denkbaren Situationen und Variationen, allerdings nicht so sehr als Einzelfigur, sondern zumeist in der Gruppe der heiligen Familie. Diese zeigt bekanntlich auch die verschiedensten Darstellungen, je nachdem sie mehr oder weniger Personen enthält. Der Grundtypus ist: die hl. Jungfrau, Jesus und Johannes. Er wird erweitert durch Elisabeth, den hl. Josef, St. Anna, durch Engel und andere Heilige. Für Johannes ist charakteristisch, daß er fast stets älter (und zwar einem größeren als dem biblischen Altersunterschiede) erscheint als das Jesuskind, manchmal sogar als schon gänzlich Erwachsener; z. B. auf dem Bilde von Palma Vecchio: Heilige Familie mit Josef und Katharina von Siena[4]), und jenem von Dom.

---

[1]) Vgl. Detzel, S. 444ff.; Montault in Revue, p. 218sqq.; Beissel, Evangelienbücher, 341ff.; Lind, a. a. O. Tf. 15. — Die Miniaturen der griechischen Handschriften haben die Aufschrift: ἡ γένεσις τοῦ προδρόμου und fast stets mehrere Szenen vereinigt (Beissel, Vat. Min, Cod. Vat. Urbinas graec. 2, saec. XII, S. 22f.).

[2]) Brockhaus, a. a. O. S. 223. [3]) Vielleicht zur Erzählung über die Verkündigung gehörig. Beissel, Evang.-Handschr., S. 281.

[4]) Der Täufer mit Fell und grünem Mantel, auf ein Knie niedergelassen, bärtig und mit Lockenhaar, das Stabkreuz in der rechten, die

Ghirlandajo, Die Anbetung der Könige.[1]) Aber wir müssen hier der Kunst sowohl den Anachronismus wie überhaupt das Ungeschichtliche dieser Darstellung verzeihen. Die Heilige Geschichte stellt zwar ein Zusammensein der heiligen Kinder und Familien bestimmt in Abrede. Aber sollen wir es ihr verargen, wenn sie diese uns so teueren Gestalten ins Eden ihrer Phantasie versetzt und so die herrlichsten Werke geschaffen hat? Es ist ein zu liebliches Motiv, als daß man im Namen der geschichtlichen Wahrheit dagegen Einsprache erheben könnte. Ohne diese künstlerische Freiheit besäßen wir viele der herrlichen Schöpfungen der Klassiker der Renaissance nicht. Es seien genannt: Pinturicchio (das älteste Beispiel dieses Typus, nach Mitte des 15. Jahrhunderts); Philippino Lippi (Florenz, Palazzo Pitti, 1485), Philippo Lippi, Madonna im Walde (Johannes rechts als Knabe mit Stab und Spruchband, dahinter St. Bernhard), Mantegna (beide Kinder am Brunnenrand, nach 1497, London; ferner Madonna della Vittoria, Louvre: Maria als Mutter des Erbarmens auf dem Thron, unter ihrem Mantel rechts Elisabeth und Johannes mit dem Kreuzfähnlein); Fra Bartolomeo (Galerie Spada in Rom), Polydor della Madenna (Villa Albani: Elisabeth und Maria ergötzen sich am Spiele ihrer Kinder), Scipione Gaetani (Galerie Borghese, Rom, mit hl. Josef), Andrea del Sarto (Galerie Doria, Rom), Perugino, Raffael[2]), Michel Angelo (Madonna von Manchester, zirka 1500, London; der Johannesknabe etwas

---

linke Hand auf die Brust gelegt, ein Lamm zu seinen Füßen, ehrfurchtsvoll auf den Heiland schauend. — Von demselben Künstler befindet sich ein anderes Bild der heiligen Familie zu Dresden, Johannes als Knabe den Heiland liebkosend. Philippi, Kunst der Renaissance, I, S. 458.

[1]) Im Findelhause zu Florenz: Der Täufer kniet als bärtiger Mann in Fell und Mantel bei den Königen, in der Linken das Stabkreuz, mit der Rechten auf Jesus zeigend.

[2]) Besonders das lieblich-herrliche Bild: Madonna im Grünen, eine sehr beliebte und bekannte Darstellung. Ähnlich der Madonna seines Meisters Perugino ist die Madonna Terranuova (Berlin): Maria mit dem links stehenden Johannesknaben, der dem Jesuskind ein Spruchband gereicht hat (1505). Philippi, Kunst der Renaissance, II, 121.

derb), Giovanni Bellini (Meisterwerk, Galerie Doria), Giulio Romano, Lionardo da Vinci[1]), Correggio, Paolo Veronese, Rubens, Annibale Caracci[2]), Murillo[3]), Guido Reni[4]), van Dyck, Dürer u. a.

Erwähnen wir noch die seltene Darstellung des Abschiedes Johannis von seinen Eltern, durch Fra Philippo im Dom von Prato, und des jugendlichen Heiligen in der Wüste (Lionardo da Vinci, Halbfigur im Louvre zu Paris; Donatello, Statue und Reliefbüste im Museo Nazionale in Florenz, im Dom zu Siena und Franziskanerkirche zu Venedig; bemalte Tonbüste in Berlin), um zum öffentlichen Leben überzugehen.

Hier begegnet uns Johannes zuerst als Prediger[5])

---

[1]) Madonna mit Mutter Anna (1501), Akademie der Künste, London: Maria im Schoße ihrer Mutter lehnend. der Johannesknabe naht sich; ferner das Bild »La vierge aux rochers«, Louvre, und die Madonna in der Felsgrotte, in zwei ausgeführten Gemälden erhalten, Louvre und National Gallery, London. (Philippi, Kunst der Renaissance, II, 35ff.

[2]) Vierge au silence, Louvre (1590): Johannes will das schlafende Jesuskind wecken, Maria bedeutet ihm, sanft lächelnd, indem sie den Finger an den Mund hält, es nicht im Schlafe zu stören. Philippi, IV., Einzeldarstellungen, S. 56.

[3]) »Niemand hat (die heiligen Kinder) zu malen verstanden wie er, auch Tizian und Rubens nicht. Er ist nicht frei von Sentimentalität, aber niemals süßlich oder leer.« Eines seiner schönen Bilder ist Johannes in der Waldeinsamkeit, mit einem Lamm, das sich an ihn schmiegt; der Lockenkopf blickt sehnsüchtig nach dem Himmel, die Rechte hat er wie beteuernd auf die Brust gelegt. Auf einem anderen Bilde legt der Knabe sein Antlitz an den Kopf des Lammes (National Gallery, London). Noch reizender und leichter gemalt ist Murillos »Niños de la Concha« (Prado): Johannes trinkt kniend aus einer Muschel, die ihm das stehende Jesuskind reicht; links vor ihm liegt das Lamm, drei Wolkenengel sehen auf sie nieder. — Philippi, IV, Einzeldarstellungen, S. 244f.

[4]) Gemälde in der Galerie Orsini zu Rom, 17. Jahrhundert. — Raffael und Andrea del Sarto stellen den Täufer auch als größeren Knaben allein, genrebildartig, dar, wie G. Reni und andere das Christuskind ohne seine Mutter.

[5]) Gewöhnlich um ihn das Volk versammelt. So am Plafond des Baptisteriums im Lateran (Urban XIII.): Locatelli in der Galerie Sciarra in Rom; ein Fresko des 16. Jahrhunderts in S. Sylvestro in Capite und im Vatikan (Gregor XIII.). Außer den Zyklen (Athos, della Quercia, Fra

und Asket[1]), dann und vornehmlich aber als Täufer[2]), vor allem natürlich als Täufer des Heilandes.

Der Vorläufer in der Szene der Taufe Christi rechnet zu den ältesten und häufigsten Darstellungen biblischer Ereignisse. Von einer erschöpfenden Aufzählung kann hier keine Rede sein. Es sei diesbezüglich auf die Monographie Prof. Strzygowskis über die Taufe Christi verwiesen, worin alle bis 1885 bekannt gewesenen Darstellungen behandelt sind.[3])

Die älteste uns erhaltene Darstellung der Taufe Christi findet sich in den Kallistus-Katakomben, und zwar in demjenigen Teile derselben, welcher als das älteste Cömeterium überhaupt gilt: im Hypogäum der Lucina.[4]) Sie datiert aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Johannes reicht vom Ufer aus seine Hand dem Erlöser, der nach erhaltener Taufe aus dem Wasser steigt. Die Taube in der Höhe bestimmt die biblische Deutung der Szene. Der Täufer ist bartlos und hat die gegürtete Exomis. — Noch drei Darstellungen enthalten die Katakomben: in

---

Philippo, Masolino) vergleiche eine ganz neue Darstellung: L. Glötzle, Predigt Johannis als Deckengemälde der Kirche zu Lauterbach in Bayern, 1903. Ferner auf Miniaturen: Evangeliar der Äbtissin Uta (1002) von Niedermünster in Regensburg: Der Täufer erhält von Gott den Auftrag zu predigen; ikonographisch ganz originell. Vgl. Beissel, S. 263, Evangeliar des hl. Bernward von Hildesheim: Johannes predigt den Juden, Christus beruft die vier ersten Apostel (S. 287). Hochrenaissance: Rustici, Johannes predigend zwischen einem Pharisäer und einem Leviten; Bronzefiguren über der Nordtüre des Baptisteriums in Florenz (1507). Vgl. Philippi, Kunst der Renaissance, II, 122.

[1]) Darstellung und Attribute sieh S. 463 ff.

[2]) Taufe den Juden und Jüngern spendend: Bibel Gregors von Nazianz; Skulptur in Kupfer vom 12. Jahrhundert, Basrelief des Taufbrunnens von St. Bartholomäus in Lüttich, und Mosaik des 11. Jahrhunderts zu St. Markus in Venedig. Vgl. Guenebault-Migne, Dict. Iconogr., Paris 1850, 302 sv.; vgl. Strzygowski, a. a. O. S. 23. 24. 68.

[3]) Dr. Josef Strzygowski, Ikonographie der Taufe Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Kunst. Mit 169 Skizzen auf 22 Tafeln. München, Riedel, 1885. Folio, 76 S.

[4]) Josef Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg, Herder, 1903, S. 257ff. Vgl. Strzygowski, a. a. O. S. 3ff.

der Sakramentskapelle der Kallistus-Katakombe (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts): Johannes, nur mit dem Lendentuch bekleidet, hat dem Heiland das Wasser aufgegossen, so daß es in Strahlen nach allen Seiten hin abspritzt, und berührt mit der Hand dessen Kopf[1]); beide stehen im Wasser; ferner an der Decke der Kammer 54 in der Katakombe der hl. Petrus und Marcellinus (Mitte des 3. Jahrhunderts): Johannes, den linken Fuß auf einen Stein gesetzt, berührt mit der rechten Hand das Haupt Christi, der als nackter Knabe im Wasser steht und die Arme zum Gebet ausbreitet; endlich das linke Bogenbild des Arkosols 15 der Annonaregion in Sancta Domitilla (zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, ähnlich der zweiten Darstellung).

Dann begegnet uns dieselbe Szene auf den alten Sarkophagen, die zum Teil noch der römischen Kaiserzeit angehören. Sie behandeln den Inhalt der Evangelien mit künstlerischer Freiheit und nehmen gleichzeitige Gebräuche zum Vorbild, so besonders die Kindertaufe. Die himmlische Erscheinung wird hier und von nun an immer mit dem Taufvollzug vereinigt. Christus steht als kleiner nackter Knabe in herabstürzendem Wasser, Johannes hält ihm von links her die Rechte zum Zeichen der Taufe über das Haupt.[2]) Besonders charakteristisch ist der Schmuck der Zwickel auf dem Sarkophage des Junius Bassus († 359) in der Krypta von St. Peter zu Rom. Hier sind die biblischen Szenen überhaupt durch Lämmer versinnbildet. Bei der Taufe Christi strömt aus einem Felsen reichlich Wasser, welches zur Hälfte ein Lämmchen verdeckt, das demütig auf den Vorderfüßen kniet und von einem größeren Lamme mit dem rechten Fuße am Köpfchen berührt wird. Eine Taube sendet aus ihrem Schnabel einen Strahlenkegel auf des Täuflings Haupt.[3])

---

[1]) Ein Beweis, daß neben dem Ritus des Untertauchens auch der durch Aufgießen von Wasser in Übung war.

[2]) Sarkophage von Arles, Ancona, Madrid, Vatikan u. a. Vgl. Strzygowski, S. 5 ff.

[3]) Strzygowski, S. 8.; A. de Waal, Der Sarkophag des Junius Bassus, Rom 1900, S. 71 ff.

Die älteste Darstellung der Szene und des Täufers überhaupt in der byzantinischen Kunst bieten die Mosaiken der beiden ravennatischen Baptisterien, von welchen das ältere, das orthodoxe, etwa aus dem Jahre 450, das arianische etwa von 567 stammt. Die Taufe Christi nimmt beide Male die hervorragendste Stelle der Kuppel ein. Auf dem Mosaik des katholischen Baptisteriums steht der Erlöser bis zur Hälfte des Körpers im Wasser, Johannes gießt, auf blumigem Grunde stehend, aus einer Schale Wasser über sein Haupt. Zur linken Seite ragt der in antiker Weise personifizierte Jordanfluß in der Gestalt eines Mannes halb aus dem Wasser.[1])

Im arianischen Baptisterium (S. Maria in Cosmedin) ist die Darstellung eine ganz ähnliche; der Täufer ist mit einem exomisartig über die linke Schulter geworfenen Fell dargestellt; er hält die Rechte auf Christi Haupt und trägt in der Linken den oben gekrümmten Hirtenstab.[2]) Über Christus schwebt die Taube, wie auf dem Sarkophag des Junius Bassus ein Strahlenbündel auf das Haupt Christi sendend, um die durch die Taube vollzogene geistige Taufe anzudeuten (Strzygowski).

Zahlreich und für die Kunstgeschichte und ihre Entwicklung sehr interessant sind die Taufdarstellungen in der späteren byzantinischen, russischen, neugriechischen, longobardischen und karolingischen Kunst sowie in der deutschen des ganzen Mittelalters bis zum Quattrocento, betreffs deren wir auf die Monographie Strzygowskis verweisen.[3]) Seit

---

[1]) Vgl. Dr. Frantz, Geschichte der christlichen Malerei, Freiburg 1887, I, S. 127f. Dr. Jul. Kurth, Die Mosaiken der christlichen Ära, Berlin 1902, I. Wandmosaiken von Ravenna, S. 73ff. Über die Personifikation vgl. Strzygowski, a. a. O. S. 10f.

[2]) Nach Kurth, a. a. O. S. 195, ist der Körper ganz verzeichnet und eher eine Karikatur seines Vorbildes zu nennen. Strzygowski ist dieser Ansicht nicht ganz (vgl. dessen Ikonogr., S. 13).

[3]) An älteren Darstellungen seien angeführt: Ausläufer der altchristlichen und ravennatischen Kunst: Elfenbeinplatte im Schatze der Kathedrale zu Mailand und im Kensington Museum zu London (Strzygowski, S. 13), das berühmte Gemälde in den Katakomben des

dem 14. Jahrhundert tritt in der Darstellung der Taufe an Stelle des Begießens wieder das Untertauchen, weshalb Gestalt und Aktion des Täufers sich wieder verändern.

In der italienischen Kunst des späteren Mittelalters und der Renaissance ragen in bezug auf die Taufdarstellung besonders hervor die Namen: Giotto (Fresken der Scrovegni-Kapelle von Padua), Andrea Pisano (Bronzerelief der Tür des Baptisteriums zu Florenz), Masolino (Fresken im Baptisterium zu Castiglione), Fiesole (S. Marco, Venedig), Verrochino (Akademie zu Florenz), Domenico Ghirlandajo (S. Maria Novella, Florenz), Perugino (Fresko der Sixtinischen Kapelle zu Rom), Sansovino (Taufgruppe über dem Ostportal des Baptisteriums zu Florenz, zirka 1500) und endlich Raffael (Deckengemälde in den Loggien des Vatikan).[1]) Soviel genüge über diese Art von Johannes-Darstellungen.

Pontianus (S. 13 f.), die Darstellung auf den Metallfläschchen der Königin Theodelinde zu Monza und der Bronzemedaille der Vatikanischen Bibliothek (S. 14). — Byzantinische Kunst: Das Bild auf der Rückseite der Lehne des berühmten Bischofsstuhles des Maximin (546—562) im Dom zu Ravenna (S. 15 f.); in der syrischen Bibel des mesopotamischen Mönches Rabula in der Laurentiana zu Florenz (S. 17 f.); Taufe Christi in den Katakomben von S. Gennario dei Poveri bei Neapel (S. 18 f.); im Menologium Basilius' II. der Vatikanischen Bibliothek; an der Erztür von S. Paolo fuori le mura bei Rom (1070); das Email der Pala d'oro von S. Marco in Venedig und auf der Erztüre der Kathedrale von Susdal in Rußland (S. 20 f.). — Miniaturen: Handschrift des Gregor von Nazianz und Evangeliar von Farfa (Vat. lat. 5729). Vom 12. Jahrhundert an vgl. Strzygowski S. 24 ff., Malerbuch vom Berge Athos, Schäfer, S. 178 f. — Langobardische Kunst: Älteste Darstellung germanischer Kunst in der Lünette des Portals von S. Giovanni in fonte zu Monza, zirka 700 (S. 35 f.). — Karolingische Kunst: Sakramentarium von Autun, zirka 845 (S. 38 f.). — In der deutschen Kunst des Mittelalters treten besonders die Miniaturen hervor; wir nennen davon nur die Evangeliare Ottos III. (München), zu Limburg, Köln, Echternach, Hildesheim, Prag u. a. (Strzygowski, S. 21 f., und Beissel, Evangelienbücher, S. 337 ff.), den Egbert-Kodex von Reichenau, zirka 980, Agramer Elfenbeinplatte, Bamberger Missale, Salzburger Antiphonar, Taufbecken von Würzburg, Rostock und Hildesheim, Verduner Altar in Klosterneuburg bei Wien, viele Elfenbeinreliefs u. v. a. (Strzygowski, S. 40 ff.).

[1]) Strzygowski, S. 64 ff.: frühes Mittelalter sieh S. 61 ff. Vgl. Philippi, I, 225 f. u. a.

Die nächste Gruppe führt uns die Hauptmomente der Leidensgeschichte des Heiligen vor: Begegnung mit Herodes[1]), Gefangennahme und Kerkerhaft[2]), Gastmahl und Tanz der Salome[3]), Enthauptung des Täufers. Besonders letztere Szene ist in allen zyklischen Darstellungen vertreten und kann sich an Miniaturen[4]), Mosaiken[5]) und berühmten Gemälden[6]) wohl mit den anderen Gruppen von Johannes-Darstellungen messen. In der Renaissance wird besonders gern auch das abgeschlagene Haupt des Täufers auf einer Schüssel gemalt, von Herodias oder Salome gehalten; das berühmteste Bild dürfte wohl jenes von Leonardo da Vinci im Hof-Museum zu Wien sein.[7])

Damit stehen im Zusammenhang die Darstellungen

---

[1]) U. a. auf der Erzsäule des hl. Bernward zu Hildesheim (Beissel, Evangeliar des hl. Bernward, S. 342).

[2]) Z. B. Zyklus von Masolino in Castiglione (Detzel, II, S. 446).

[3]) Erzsäule des hl. Bernward; Miniaturen: Evangeliar von Farfa (Vat. lat. 5729), Chartres, Ottos I. im Domschatz von Aachen, Ottos III. zu München, Perikopenbuch Heinrichs IV. zu Berlin (Beissel a. a. O.); Gemälde: Giotto (Florenz, S. Croce, 1317), Andrea Pisano (Taufkirche, Florenz), Fra Philippo (Prato); Relief von Donatello (S. Giovanni in Siena), herb, aber dramatisch lebendig: Philippi, I, 177.

[4]) Älteste Miniaturen: Handschrift von Sinope (6. Jahrhundert, 1899 entdeckt): Unter Mt. 14, 10 f. das Gefängnis, zwei Knechte bücken sich über die enthauptete Leiche, ein Diener bringt das Haupt der Salome (Beissel, Evangeliar, S. 30). Ferner: Evangeliar von Chartres (8. oder 9. Jahrhundert), Farfa, Otto I., Otto III., Heinrich IV. u. a. (Beissel a. a. O.).

[5]) Z. B. Säulengang zu S. Giovanni in Laterano: Johannes, dessen abgeschlagenes Haupt von einem Liktor auf einer Platte herbeigetragen wird, hält sich noch auf den Knien vor dem Henker. Detzel, Ikonographie, II, 442.

[6]) Masolino, Fra Philippo; Memling, Triptychon der sogenannten Vermählung der hl. Katharina im Johannes-Hospital zu Brügge: Gastmahl und Enthauptung auf einem Bilde vereinigt (Detzel, 447); Segueyra (Akademie von St. Lukas), Valentino (Galerie Sciarra, Anagni und Rom) und andere.

[7]) Ferner: Simon Vonet (Galerie Corsini, Rom), Guido Reni (daselbst), Pordenone (Galerie Doria), Giorgione (Galerie Sciarra); auf einem Gemälde im Vatikan hält Johannes sein Haupt selbst (Verwechslung mit St. Dionysius?).

der Bestattung[1]), des Grabes[2]) und der Auffindungen des Hauptes des Vorläufers.[3])

Den Abschluß findet die Verherrlichung des Täufers durch die Darstellungen in den Szenen der Vorhölle und des Jüngsten Gerichtes. In ersteren verkündet er die Ankunft Christi[4]) oder geht, vom Heiland geleitet, als erster heraus[5]), oder bildet überhaupt eine der ersten Figuren neben Adam und Eva.[6])

Auf den Bildern des Jüngsten Gerichtes erscheint der Vorläufer fast durchwegs zur Linken des Herrn, die Mutter Gottes zur Rechten. Beide legen gewöhnlich Fürsprache ein — die sogenannten Deësisbilder, die sich im Orient und Okzident, in alter und neuer Zeit, häufig genug finden.[7]) Denselben Platz nimmt der Täufer auf den Dar-

---

[1]) Masolino im Baptisterium zu Castiglione d'Olona bei Mailand; Bibel von Farfa.

[2]) Christliches Museum des Vatikan: Kranke pilgern zum Grabe und beten um Genesung (15. Jahrhundert).

[3]) Besonders in den griechischen Menologien; vgl. Das Malerbuch vom Berge Athos: Schäfer, S. 345 f.

[4]) Paliotto in Monza (14. Jahrhundert).

[5]) Gemälde der Galerie Barberini, Rom (17. Jahrhundert).

[6]) Auferstehungsbild der Hauptkirche der Athosklöster (Brockhaus, S. 131 f.); Altarbaldachin von S. Marco in Venedig; Agnolo di Cosimo, genannt Bronzino († 1572).

[7]) U. a. Mosaik an der Innenseite der Westfassade des Domes von Torcello bei Venedig: Johannes als Fürbitter für den Alten Bund (W. Neumann). — Emailmalerei: Silbernes Diptychon des Klosters Martwili, Fragment der Deësis: Maria und Johannes der Täufer neben Christus, beide geneigt und die Hände ihm entgegenstreckend (Prachtwerk von N. Kondakow: Geschichte und Denkmäler des byzantinischen Zellenemails, Frankfurt a. M. 1892 [200 Exemplare], S. 125). — Miniaturen: Syrisches Evangeliar (Universitätsbibliothek, Bologna), Bibel von Farfa, Evangeliar Heinrichs II. (München), Perikopenbuch zu Utrecht (1000) u. a. (Beissel, S. 341). — Griechische Kunst: Bild in der Hauptkirche auf dem Athos: Christus thront in der Mitte, ihm zunächst Maria und Johannes, dann die Apostel (Brockhaus, Kunst in den Athosklöstern, S. 139 ff.); byzantinisches Gemälde des Vatikan: Johannes neben dem höchsten Richter stehend. — Fresken: Oratorium von S. Sylvester in Rom (13. Jahrhundert) und das berühmte Jüngste Gericht des Michel Angelo in der Sixtinischen Kapelle: Johannes (wie

stellungen der Majestas Domini ein. Nur steht er daselbst nicht, sondern sitzt neben dem Herrn auf einem Throne zum Zeichen der Glorie, wie es uns z. B. Raffaels unvergleichliche »Disputa« veranschaulicht.[1]) Dieses ist der höchste Lohn und größte Ruhm für den Größten der Weibgeborenen im Alten Bunde. Auf Bildern der thronenden Gottesmutter erscheint Johannes meist zu deren Rechten.[2])

b) Die Gestalt des hl. Johannes.

Als Quellen der Darstellung der Gestalt des Heiligen lagen dem Künstler nur die Angaben der Heiligen Schrift für das öffentliche Auftreten des Täufers vor; einmal nach Lk. 1, 26, daß er um ein halbes Jahr älter als der Heiland war, dann besonders die Charakteristik seiner Lebensweise und Kleidung (Mt. 3, 4; Mk. 1, 6): »Johannes aber selbst hatte ein Kleid von Kamelhaaren (= Fell) und einen ledernen Gürtel um seine Lenden, seine Nahrung aber waren Heuschrecken und Waldhonig.« An diese Charakteristik hielt sich denn auch die Kunst bei der Darstellung des Heiligen in seiner Wirksamkeit, während dessen Kindheit

---

ein Herkules!), das Fell über die Schulter geworfen, steht rechts vom Heilande und Maria. Ähnlich wie auf der Disputa stellt den Täufer das berühmte Gemälde des Jüngsten Gerichtes von Millstatt in Kärnten dar (Meister unbekannt, unter Max I.; vgl. Lind, Kunsttopographie, Wien 1889). — Im Campo Santo von Pisa erscheint Johannes nicht neben Christus, sondern weiter unten als Anführer der Gerechten, während Maria oben neben Christus thront.

[1]) Vergleiche an Mosaiken z. B. jene in den Athosklöstern (Brockhaus, S. 70. 96. 104. 170); Miniaturen: Evangeliare von Etschmindzin, Bibl. Nat. Lat. Paris, der Hidda von Mescheda (Darmstadt); Elfenbeinrelief des hl. Bernward. Gemälde: Die griechischen der ἑτοιμασία τοῦ θρόνου, Athosklöster; eines im Besitze des Herrn Hofrates Neumann in Wien; Altarbaldachin in S. Marco, Venedig; Jac. Toriti, Krönung Mariens, S. Maria Maggiore, Rom (Frantz, S. 312 f.); Dom. Theotokopuli, genannt El Greco, Spanien (16. Jahrhundert): Christus thronend mit Heiligen (Christliche Kunst, 1907, 10. Heft) u. a. m.

[2]) Elfenbeinrelief auf dem Deckel des Evangeliars des Bischofs Heinrich von Rotenburg (10. Jahrhundert) und Diptychon des Evangeliars von Lorsch (Teil in London): Maria, thronend zwischen Johannes dem Täufer und Zacharias (oder Isaias und Melchisedek?); Trimorphon vom Athos: Maria zwischen Gabriel und Johannes.

und Jugend mehr durch die noch zu besprechenden Attribute gekennzeichnet werden mußte.

Der Täufer erscheint danach gewöhnlich als Bußprediger und Typus eines Asketen: eine lange, hagere, sonnenverbrannte Gestalt mit strengen, ernsthaften, manchmal fast düsteren Zügen; Bart und Haar ungepflegt, Brust, Leib und Oberschenkel bedeckt von einem härenen, zottigen Gewande mit ledernem Gürtel. So zeigen ihn die Darstellungen seines Auftretens, der Predigt, der Taufe des Volkes und des Heilandes, wie jene der Endschicksale des Vorläufers. Durch den Reichtum der Ideen in seiner Geschichte war seine Gestalt der Kunst stets ein Idealbild, das jedoch auch in den verschiedenen Perioden der Kunstgeschichte eine Reihe von Wandlungen durchzumachen hatte. Während z. B. die griechische, zumal die altrussische Kunst ihm einen allzu ernsten, fast finsteren Charakter gab, so daß er eher den Eindruck eines Schreckbildes machte, verknüpfte die Schule Lionardo da Vincis mit der hohen Idee des Vorläufers ihre bisweilen zarten, häufiger aber schon etwas sentimentalen Anschauungen, und manche Bilder der Renaissance und späterer Epochen legten noch mehr affektierte und theatralische Züge hinein.[1])

Was die Darstellung im einzelnen betrifft, so erscheint Johannes wie der Heiland in der ältesten Zeit bartlos, so auf dem ältesten Bilde in der Krypta der Lucina und auf den Mosaiken von Ravenna; der bärtige Typus ist erst auf dem Sarkophag von Arles (4. Jahrhundert?), auf dem Bischofsstuhl des Maximin von Ravenna (zirka 550) und in der syrischen Bibel des Rabula von 586 vertreten. Sonst ist aber Johannes als der ernste Bußprediger stets älter dargestellt, als er es wirklich ist. An der Kathedra des Maximin hat der Täufer infolge seines langen Bartes ein geradezu greisenhaftes Aussehen, während der Heiland als Knabe erscheint.[2]) Bei der Taufe Christi tritt überhaupt

[1]) Vgl. Kondakow, a. a. O. S. 285 ff., bei Besprechung des Bildes von Iwanow: Christi Erscheinung vor dem Volke.

[2]) Vgl. Wilpert und Strzygowski a. a. O. Desgleichen auf

stets ein Altersunterschied zutage, der größer als der biblische ist. Die Idee des Vorläufers und Täufers scheint dieses so mit sich gebracht zu haben.

Auch die Kleidung des Vorläufers machte in der Darstellung ihre Wandlungen durch. Auf den ältesten Bildern ist Johannes mit der sogenannten Exomis, dem antiken, über eine Schulter geschlagenen Gewande, und dem Gürtel bekleidet.[1]) In den Darstellungen der Taufe trägt er daneben aber auch das charakteristische Fell, das über der linken Schulter zusammengeheftet ist, Arme und Brust nackt läßt und bis über die Knie reicht[2]), oder nur das Lendentuch. Später wechseln Fell und Kleid aus Kamelhaaren[3]), oder man gibt dem Täufer beides zusammen, letzteres dann als übergeworfenen Mantel oder Pallium.[4]) Daneben finden sich auch die sogenannten vestes litteratae, Kleider mit eingelegten Buchstaben.[5]) Während sich in den Taufdarstellungen der Typus nicht viel ändert, wechselt er in den Einzelfiguren. So hat das Gewand aus Tierfellen zuweilen auch die Form einer Dalmatika.[6]) Im Renaissancezeitalter ist Johannes öfters nebst dem typischen Fell mit einem Prachtmantel angetan.[7])

---

einem Elfenbein (11. Jahrh.) des Schatzes von Trier. Palustre et Montault, Le tresor de Trèves. Paris, Picard (ohne Jahr). Pl. VII, Taufdarstellung. — Das Mosaik in der Kirche des hl. Venanz zu Rom (7. Jahrhundert) zeigt Johannes mit struppigem Haar und Bart.

[1]) Krypta der Lucina, Sakramentskapelle (auf einem zweiten Gemälde daselbst aber nur mit dem Lendentuche), Sarkophage, Mosaik von S. Giovanni in Fonte u. a. (Strzygowski, Taufe Christi, Bl. I).

[2]) Sarkophag von Arles, Deckel vom Lateran, Mosaik von S. Maria in Cosmedin, Stuhl des Maximin in Ravenna, Baptisterium von S. Marco, Venedig u. a. (Strzygowski).

[3]) Als Rock oder Tunika, aus gewirktem Stoff, roh und grob gearbeitet.

[4]) Schon auf dem Mosaik des hl. Venanz ist beides vereint, das Kleid grün, der Mantel gelb; der Mantel ist oft auch rot. Vgl. hierzu Montault in Revue de l'art chrét., p. 220 svv. Die griechischen Darstellungen zeigen meist einen kurzen Rock aus zottigen Kamelhaaren.

[5]) Mosaik in S. Theodoro zu Rom, 7. Jahrh. Detzel, II, 442.

[6]) Otte, Handbuch für Kunstarchäologie etc., S. 578.

[7]) Altarwerk der Brüder van Eyck in der St. Bavo-Kirche in Gent; auf dessen Innenseite trägt Johannes über dem härenen Gewande einen

Die Füße hat Johannes beständig unbekleidet wie das Haupt, was nach der Beschreibung der Kleidung in der Heiligen Schrift nicht unwahrscheinlich ist. Es entspricht der Idee des Bußlebens in der Wüste und ist in der Kunst auch durch die relative Nacktheit des übrigen Körpers mehr gefordert, zumal in den Taufdarstellungen. Doch trägt Johannes auf manchen, sogar alten Darstellungen[1]) Sandalen.

Da Johannes nach Mal. 3, 1 als Herold (ἄγγελος) des Messiaskönigs bezeichnet wird, nahm man daraus Anlaß, ihn als Engel, mit Flügeln, darzustellen, besonders in der griechischen Kirche. In den griechischen Menäen und auf Gemälden, wo er als Einzelfigur auftritt, ist er gewöhnlich mit Flügeln abgebildet.[2]) Im Okzident fand dieser byzantinische Typus so gut wie keine Nachahmung.[3]) — Den Nimbus hat Johannes zum ersten Mal auf der Darstellung in der Katakombe des Pontianus und auf einer Flasche in Monza. Sonst ist betreffs des Nimbus nichts Charakteristisches zu bemerken.

c) Attribute des Vorläufers.

In reichem Maße gegenüber anderen Heiligen, die sich mit dem einen oder dem anderen Attribute begnügen müssen, hat die Kunst unseren Heiligen mit auszeichnenden und unterscheidenden Merkmalen ausgestattet. Der Grund davon ist vornehmlich die innige Beziehung zu Jesus Christus. Eine flüchtige Übersicht über die bekanntesten Attribute wird uns das näher darlegen.

---

reichen grünen Mantel. Ähnlich die Kolossalstatue des Johannes oberhalb der Fassade der Kathedrale von Monza (14. Jahrhundert).

[1]) Sarkophagfragment in Arles, Mosaik in der Kirche des hl. Venanz in Rom und von S. Marco, Venedig, Evangeliar von 1128, Vatikan, Evangeliar von Paris, München, Exsultet-Rolle in Pisa u. a.

[2]) Öfters in den Athosklöstern, vgl. Brockhaus, a. a. O. S. 135 (in Szenen aber stets ohne Flügel, ein einzigesmal bei der Taufe Christi auf einem Kreuze [Strzygowski, VI, 11] geflügelt); Miniaturen der griechischen Menäen vgl. Acta S. S., l. c. IV, p. 774; Detzel, a. a. O. S. 442; Kraus, a. a. O. S. 65, u. a.

[3]) Ein Gemälde im christlichen Museum des Vatikans ist wahrscheinlich griechischen Ursprunges: Missale von Liège (Lüttich), 1485.

Wie der Vorläufer am häufigsten in Verbindung mit der Taufe Christi dargestellt wurde, so auch am häufigsten und schon in frühchristlicher Zeit gerne mit einem Lamm. Er war es ja, der zuerst auf den Heiland hinwies als auf das Lamm Gottes, das da hinwegnimmt die Sünde der Welt (Joh. 1, 29. 36). Das anmutige Bild fand schon in der allerersten Zeit großen Anklang in der Christenheit, und man stellte nicht nur den Heiland als Lamm, sondern ganze biblische Szenen nur mit Lämmern dar, wie z. B. der Sarkophag des Junius Bassus nicht nur die Taufe Christi, sondern auch die wunderbare Brotvermehrung und die Auferweckung des Lazarus in dieser Weise zeigt. Das Symbol gewann sogar so sehr das Übergewicht über die Wirklichkeit, daß das Trullanum (692) bestimmte, Christus dürfe fortan nur unter Menschengestalt dargestellt werden.[1]

Als Attribut des Täufers erscheint das Lamm wohl zum ersten Mal im Baptisterium des Konstantin in Rom (4. Jahrhundert). Der Liber pontificalis[2] beschreibt es im »Leben des hl. Sylvester« folgendermaßen: An der Schwelle des Taufbrunnens sieht man ein Lamm von reinstem Golde, das Wasser ergießt; zur Rechten den Erlöser von feinstem Silber, zur Linken des Lammes den hl. Johannes den Täufer aus Silber, fünf Fuß hoch, der eine Aufschrift hält: Sieh das Lamm Gottes etc. — Auf einem alten Jaspis im christlichen Museum der Vatikanischen Bibliothek trägt Johannes das Lamm auf der rechten Hand, über dieselbe hängt eine Schriftrolle herab. Auf einer anderen alten Darstellung hält er auf der aufgestreckten rechten Hand ein geschlossenes Buch, auf welchem das Lamm mit einem Kreuze liegt.[3] Ohne Buch erscheint es in der Hand des Täufers öfter; so auf einem uralten Zinnweihebildchen, das 1856 aus der Seine gezogen wurde; er hält es in der

---

[1]) Schäfer, Handbuch etc., S. 178.

[2]) Ed. Jo. Vignolius, Romae 1724, p. 88, Vita S. Silvestri, cap. XIII.

[3]) Vgl. Detzel, II, S. 441 f.

Rechten und weist mit der Linken darauf hin.[1]) Die Stelle des Buches vertritt auch manchmal der Zipfel des Mantels.[2]) Auch die Griechen stellten zuweilen noch trotz des Verbotes der Quinisexta das Lamm Gottes dar, so auf einem alten Fresko im Kloster Philotheon auf dem Berge Athos mit der Inschrift: ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ.[3]) Auf späteren Gemälden ist das Lamm von einer Aureole umgeben und trägt ein Kreuz[4]); im Mittelalter heftete man es sogar ans Kreuz an. Vielfach sieht man das Gotteslamm zu Füßen des Täufers[5]), oder diesen mit ihm spielen oder es liebkosen[6]); besonders fehlt es fast nie an der Seite des Johanneskindes auf den oben besprochenen Darstellungen der heiligen Familie.[7])

Mit dem Lamme oft verbunden ist das Kreuz in der Hand der Vorläufers. Es ist weder Symbol der Buße noch der Predigt, sondern charakterisiert mehr den Propheten, der die Erlösung von der Sünde durch die Opferung des Lammes verkündet. Das lange, leichte Stabkreuz von Holz bildet ein sehr häufiges Attribut des Täufers. Oft trägt es ein Band mit der Inschrift: Ecce Agnus Dei. Gleichwohl kam dieses Symbol erst im späteren Mittelalter und im Renaissance-Zeitalter mehr in Übung; man gab es gerne dem predigenden und taufenden Johannes in die Hand.[8])

---

[1]) Vgl. Vigouroux, Dict. Bibl., III, 1156; Cahier, p. 22. — Ähnlich eine alte silberne Statue in der Kapelle des Palastes zu Malta.

[2]) Statuette des 15. Jahrhunderts in S. Salvatore in Laura und S. Maria del popolo in Rom.

[3]) Schäfer, a. a. O. S. 178. [4]) Z. B. Gemälde des 15. Jahrhunderts in der Galerie Doria, Rom. [5]) Plafond des Baptisteriums im Lateran, unter Urban VIII.

[6]) Dreimal von Murillo mit Kreuzesstock dargestellt. Auf einem Gemälde von Caracchi (Galerie Doria) spielt Johannes mit einem Widder.

[7]) Vgl. oben S. 454 f.

[8]) Beispiele: Älteste Darstellung: S. Giovanni in Fonte, Ravenna; 14. Jahrhundert: Ziborium des Lateran; Platte am Betaltar des »Hotel Cluny«, der aus Dijon stammte und den Burgunder Herzoginnen diente, und Elfenbein am Betaltar im Rittersaal von Hildesheim. Anfang des 16. Jahrhunderts: Taufdarstellungen der Schule Peruginos, Belvedere in Wien, Marmorgruppe von Sansovino im Baptisterium von Florenz; mit dem Kreuze predigend: Raffael in den Uffizien von Florenz, G. Reni

Statt des Kreuzes hält Johannes oft auch einen (meist oben etwas gekrümmten) Hirtenstab in der Hand. Auf einem Bibelinitial in den Athosklöstern dient er ihm als Wanderstab [1]); sonst ist er meistens in der Hand des taufenden oder predigenden Heiligen zu sehen.[2]) Wie am Kreuzesstabe ist auch an diesem nicht selten ein Spruchband mit der bekannten Inschrift befestigt. Dieses Spruchband gehört ebenfalls zu den gewöhnlichsten Merkmalen des Täufers und hat immer den Text: Ecce Agnus Dei; bloß auf einer Darstellung von Athos heißt es: Das Reich Gottes ist nahe.[3])

Öfters ruht das Lamm in der Hand des Heiligen, wie schon erwähnt, auf einem Buche. Dieses bedeutet mehr als eine bloße Unterlage (wie z. B. beim hl. Antonius für das Jesuskind); es soll wohl vielmehr wie bei den Aposteln die Predigt symbolisieren, und wenn das Lamm darauf ruht, so zeigt es an, daß die Predigt des Vorläufers ausschließlich auf das Werk der Erlösung sich bezieht.[4])

Ein deutlicheres Symbol der Predigt, näherhin der Buß- und Strafpredigt ist die Axt. Nach Mt. 3, 10 und Par.: »Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume ge-

---

und Fr. Bassano in einer figurenreichen Komposition zu S. Jacopo dall'orio in Venedig. Mit Kreuz und Lamm dreimal Murillo: Hofmuseum in Wien, Eremitage zu St. Petersburg, Museum von Madrid.

[1]) Schäfer, Handbuch, S. 223.

[2]) Darstellungen: Katakombe des Pontianus (schilfrohrartig; Anspielung auf Mt. 11, 7 ?), Elfenbein in Oxford, der Kathedrale in Mailand, des Kensington-Museum und in Berlin (Strzygowski, T. II, 1. 2. 3. 4; VIII, 3).

[3]) U. a.: Baptisterium am Lateran (ältestes Beispiel); mehrere Darstellungen der heiligen Familie (vgl. oben) von Raffael, Perugino, Pinturicchio (auf letzterem Bilde schreibt Johannes selbst die Worte in die Rolle ein); Taufe von Signorelli, Città di Castello u. a.

[4]) Vgl. Montault, Revue, l. c. p. 222 sv.; unter anderem eine Statuette in S. Salvatore in Lauro und S. Maria del popolo und ein Missale von S. Sabina in Rom. Ferner auf einem Tafelbild des Museums von Klosterneuburg (Taf. 18). — Zum Teil kann dieses Symbol aber auch durch Verwechslung mit dem Evangelisten veranlaßt sein. Strzygowski, S. 55.

legt«, wurde Johannes öfters dargestellt, die Axt zu seinen Füßen[1]), oder neben ihm ein Baum, an dessen Wurzel eine Axt gelegt oder eingeschlagen ist. So zeigt es schon eine sehr alte Elfenbeinplatte eines Schmuckkästchens aus dem 6. Jahrhundert: Johannes, durch Exomis und Hirtenstab charakterisiert, redet zu drei links aus einem Tore kommenden Männern (den Pharisäern und Sadduzäern) und weist auf einen rechts von ihm stehenden Baum, gegen dessen Wurzel ein Mann einen Axthieb führt. Die dort sich windende Schlange bezeichnet den Baum als einen schlechten, der keine Frucht bringt.[2]) Auch auf mehreren Taufdarstellungen erscheint zur Seite die über die Wurzeln eines Baumes gelegte Axt.[3])

Das Amt des Zeugnisgebers deutete die Kunst stets dadurch an, daß sie den Vorläufer mit dem Zeigefinger auf den Heiland hinweisen ließ; ein für Johannes sehr charakteristischer Gestus. Er findet sich aber meist erst im Mittelalter[4]), so bei einigen Tauf-[5]), sonst immer auf Einzeldarstellungen.[6]) Hie und da zeigt Johannes auch zum Himmel empor.[7])

[1]) Griechisches Gemälde im christlichen Museum des Vatikan. Vgl. Revue, l. c.

[2]) Strzygowski, a. a. O. S. 13.

[3]) Handschrift Gregors von Nazianz, Nat. Bibl. Paris; Mosaik des Baptisteriums von S. Marco, Venedig (11. Jahrhundert, Doppelaxt), des Baptisteriums von Florenz und des Domes von Monreale (12. Jahrhundert); Elfenbeindeckel in München (Cod. c. pict. 82); Evangeliar von Paris u. a. Vgl. Strzygowski, T. I—IV. — Auch auf Johannes-Darstellungen der Beuroner-Schule erscheint die Axt als Symbol des Täufers.

[4]) Ausnahme: Mosaik von S. Venanz, rechte Hand geöffnet; Mosaik des Triumphbogens von S. Maria in Domnica, Rom (9. Jahrhundert).

[5]) Miniatur eines Missales von Limoges, Paris, der Bibel von Turin, eines Evangeliars zu Berlin, des Psalters in München u. a. (Strzygowski, T. XI u. XIV).

[6]) Vatikanisches Museum (13. Jahrhundert), Zimmer der hl. Katharina im Pal. Massimo, Rom; auf sehr vielen altdeutschen Altären, als Skulptur in Nischen oder als Gemälde auf den Altarflügeln, besonders schön auf dem Altarwerk der St. Bavo-Kirche in Gent von den Brüdern van Eyck, Johannes mit grünem Prachtmantel (s. Detzel, a. a. O. S. 443).

[7]) Miniatur des Prachtmissale von S. Sabina zu Rom.

Die Taufwerkzeuge sind, wenn solche zur Darstellung kommen, Schale und Krug. Erstere ist stets flach. Sie findet sich zwar schon auf einem alten Sarkophage im Lateran (4. Jahrhundert), gehört aber einer späteren Restauration an. Dasselbe ist der Fall beim Mosaik im katholischen Baptisterium von Ravenna.[1]) Denn sonst finden sich solche Darstellungen vor dem 14. Jahrhundert nirgends. Von da an spendet Johannes die Taufe durch Infusion aus einer flachen Schale, auf modernen Bildern aus einer Muschel.[2]) Die Stelle der Schale vertritt öfters, besonders seit dem 14. Jahrhundert in der deutschen Kunst, ein Krug oder ein ähnliches Gefäß.[3]) Während der Taufe hält Johannes in der Linken manchmal eine Schriftrolle[4]), ja sogar ein Ölgefäß[5]); auf der Lünette über dem Architrav vom nördlichen Portal des Baptisteriums von Parma segnet der Heiland den Täufer mit der erhobenen Rechten.[6])

Auf Genrebildern hat der jugendliche Johannes manchmal eine Trinkschale von Holz, um Wasser vom Felsen-

---

[1]) Strzygowski, S. 6, 10.

[2]) Elfenbeintafeln vom »Hotel Cluny«, Glasgemälde der Trinity Church von Brompton, Taufe Christi in der Akademie von Florenz (Giotto ?), Bronzerelief von Pisano zu Florenz, Elfenbein von Hildesheim, Altarschrein von Florenz, Freske im Baptisterium von Castiglione, Perugino, Sansovino, Signorelli, Raffael u. a. (Strzygowski).

[3]) Evangeliar von Seitenstetten in Niederösterreich, Taufe Christi aus einem Gefäß mit längerer Handhabe. Neuwirth, bei Strzygowski, S. 49; gotisches Altärchen im Nationalmuseum zu München; alle deutschen Darstellungen seit dem 14. Jahrhundert: Miniatur zu Hannover, Biblia pauperum, München, Meister E. S., Holbein (Titelblatt), Dürer u. a. Vgl. Strzygowski, 54 ff.

[4]) Mosaik im Baptisterium zu Florenz; altes Zepter; Elfenbein im Brit. Museum; Evangeliare zu Berlin und München, Glasgemälde der Kathedrale zu Chartres (Strzygowski, T. V, 4; VI, 7; VIII, 5: XI, 1. 2; XVII, 7).

[5]) Lünette von S. Giovanni zu Monza (VIII, 1).

[6]) M. G. Zimmermann, Oberitalienische Plastik, Leipzig 1897, S. 122. Ferner Gemälde von Paris d'Alfani, Gal. Borghese in Rom. Johannes selbst segnet öfters auf griechischen Bildern, z. B. einer Darstellung im christlichen Museum des Vatikan; bei den Lateinern war dieser Typus nicht üblich. Ein einziger Anklang bei Fra Philippo (Prato), der Täufer segnend bei der Predigt.

quell zu schöpfen[1]) und zu trinken[2]) oder einem Stieglitz zu trinken zu geben.[3])

Mit der Darstellung der Enthauptung ist stets die Schüssel verknüpft, auf welcher das Haupt zum Gastmahle des Herodes getragen wird. Gewöhnlich liegt dasselbe darauf. Sie bildete in Rom und Italien das Kennzeichen auf den Waffen der Bruderschaft der Barmherzigkeit, welche die Verurteilten zur Richtstätte begleiteten und sie begruben.

Als seltenere Attribute und Symbole sind schließlich noch zu erwähnen: Der Hirsch als Anspielung auf die Taufe; er findet sich schon im Baptisterium des Lateran (4. Jahrhundert)[4]), sonst aber selten.[5]) Ferner die Palme, welche manche für ein Symbol des Einsiedlerlebens, manche für eine Andeutung des Martyriums halten, da in den ersten Epochen der altchristlichen Kunst auch das Paradies mit Palmen bepflanzt wurde, die grüne Zweige und goldene Trauben trugen.[6]) Von Tieren findet sich an der Seite des hl. Johannes ein Stieglitz[7]) oder ein anderer Vogel[8]) und ein Hund.[9])

Wir beschließen damit dieses Kapitel. Wir hoffen durch diese Übersicht wenigstens das eine gezeigt zu haben, daß unser Heiliger eine eingehende und seine Bedeutung in der Kunst gebührend würdigende Ikonographie in der Tat vollauf verdient.

---

[1]) Guercino, Gal. Doria, Rom. [2]) Museum von Bologna, 16. Jahrhundert. [3]) Fra Bartolomeo, Gal. Sciarra, Rom. [4]) Liber pontif., vita S. Silvestri, c. XIII: Cervos ex argento septem, fundentes aquam, qui pensant singuli lib. LXXX (Ed. J. Vignolius, p. 88).

[5]) Baptisterium der Kathedrale von Pistoja, der Hirsch nahe dem Täufer.

[6]) Vgl. Revue, l. c. p. 226. Darstellung in einem Zimmer des Vatikan (1582 gemalt). Auch die Wüste wird als ähnliches Symbol der Abtötung betrachtet (Parmesano, Kapitol; Giulio Romano in der Gal. Borghese, Guerchino in der Gal. Doria, Gemälde der Augustiner-Eremiten, Rom).

[7]) Genrebild von Fra Bartolomeo (Gal. Sciarra, Rom); Fried. Barocci (Gal. Corsini, Rom) stellt ihn dar, wie Johannes ihn dem Kinde Jesus reicht.

[8]) Ähnliche Darstellung aus der Raffaelschen Schule (Gal. Borghese).

[9]) Gemälde des 15. Jahrhunderts in der Gal. Doria, Rom.

Gesamtbild.

Lebenslauf, Lebenswerk und Lebensschicksal des hl. Johannes sind in ihren einzelnen Phasen von der Wiege bis zum Grabe an uns vorübergezogen. Mit einem Überblick und einer Zusammenfassung derselben wollen wir abschließen. Es mögen nur kurz die äußere Erscheinung, der Beruf und der Charakter des Täufers zur Darstellung kommen.

Über seine äußere Erscheinung berichtet uns die Heilige Schrift nur, daß Johannes anzusehen war wie ein Phrophet, besonders, daß er dem Elias in seinem Auftreten ähnelte, durch seine härene Kleidung und seinen Gürtel. Aus dem Eindruck, den sein Auftreten auf das ganze Volk machte, dürfen wir schließen, daß der Täufer eine ansehnliche, imponierende Erscheinung war, wohl lang und schlank gewachsen, der auch in seiner Gestalt seinen Worten Nachdruck verleihen konnte. Auch auf den ältesten bildlichen Darstellungen erscheint er groß, mit langem, herabwallendem Haar, im Gesicht meist den Ausdruck heiterer Ruhe, besonders in der Darstellung der Taufe Christi. Ob diese Bilder sich auf eine besondere Überlieferung stützen, wissen wir nicht. Das ist sicher, Johannes macht in seinem Wesen und seiner Erscheinung, trotzdem er nicht viel über die Jünglingsjahre hinaus ist, infolge seiner Bußstrenge den Eindruck des ernsten, gereiften Mannes, von dessen Antlitz die Wüste mit rauhem Hauch den zarten Jugendteint abgestreift hat. Darum wird er auch stets älter dargestellt, als er wirklich ist, auch gewöhnlich um mehrere Jahre älter als der göttliche Heiland.

In seinem Charakter steht Johannes ganz eigenartig da unter den großen Männern der Heilsgeschichte. Denn sein Werdegang und sein Beruf ist ein ganz anderer als der der übrigen Herolde des Herrn und des Christentums. Die Apostel genossen die Schule und den Umgang des Heilandes. Bei einem hl. Petrus, einem hl. Johannes dem Evangelisten können wir das Verhältnis von Natur und Gnade und das Resultat ihrer Entwicklung beobachten, wir wissen, warum der eine das Haupt der Kirche ward, der andere der Liebesjünger des Heilandes. Bei einem hl. Paulus erfolgt erst im Mannesalter, plötzlich und unvermittelt der gewaltige Umschwung, da die Gnade ihn aus einem Feinde und Verfolger der Kirche zu deren Apostel macht. Bei ihm wird erst die voll und zum Teile auch einseitig ausgebildete Natur von der Gnade überschüttet und zu jenem großartigen Gefäße der Auserwählung umgegossen, das so herrliche Taten vollführt, wie deren nur die Natur eines Paulus, getragen von einer ganz besonderen Gnade, fähig ist.

Beim Vorläufer ist dieses ganz anders. Die Apostel hatten ihr Vorbild und Tugendbeispiel im Herrn vor Augen; in allem war ihnen Christus vorangegangen, sie waren vom heiligen Geiste erleuchtet und gestärkt worden, Charismen und Wunder begleiteten ihre Tätigkeit. Bei Johannes war dieses alles nicht der Fall. Er sah vor sich kein Licht, das ihm leuchtete, sondern mußte selbst eine Leuchte sein in Finsternis und Todesschatten. Er konnte nicht auf dem königlichen Wege wandeln, auf dem Christus vorangegangen, sondern mußte selbst Pfadfinder und Wegbereiter sein. Er durfte auch, als der Heiland bereits erschienen war, nicht in seiner Nähe weilen, er durfte sich nicht sonnen an dessen beseligender Gegenwart. Ihre Wege gingen auseinander; einsam mußte Johannes weiterziehen, und sein Weg führte ihn schon bergab, während der Heiland bergan wandelte. Das ist das erste Moment der eigenartigen Stellung des Vorläufers in der Heilsökonomie.

Aber noch mehr. Es ist eine durch die Tatsachen bewiesene Wahrheit in der Heilsgeschichte, daß jeder Heilige zu einer ganz bestimmten Aufgabe berufen ist, um derentwillen die Vorsehung ihn eben in seine Zeit und in solche Verhältnisse hineinstellt und wofür sie ihn mit besonderen Anlagen und Fähigkeiten ausstattet. So mußte es auch bei Johannes sein. Er war berufen, Vorläufer des Herrn zu sein. Das war keine leichte Aufgabe. Wir haben zum Eingang die äußeren und inneren Verhältnisse Palästinas zur messianischen Zeit betrachtet und gesehen, daß der Schatten weit das Licht überwog. Es bedurfte eines mächtigen Anstoßes, nicht so sehr die Geister und Gemüter auf den Messias aufmerksam zu machen, als sie aus ihren verkehrten und fleischlich-irdischen Ideen und Anschauungen aufzurütteln und zu höherer geistiger Erfassung der Heilsideen des Messiasreiches zu bringen. Es bedurfte einer gewaltigen Geisteskraft, welche eine sittliche Erneuerung im Volke anbahnen mußte, um dem kommenden Messias den Weg zu bereiten. Das mußte also eine ganz besondere Persönlichkeit sein.

Aber deren Wirksamkeit hatte noch eine andere Schwierigkeit zu überwinden. Sie durfte nicht um ihrer selbst willen da sein, sondern sollte nur vorbereiten und hinweisen auf den eigentlichen Großen in Israel, also nach der Heilsordnung Gottes nur einen transitorischen Charakter haben. Der Vorläufer sollte nur der Pionnier sein, der dem Gründer des Reiches Gottes die Brücke ins Gelobte Land zu schlagen hatte. Dazu war förmlich ein Kunstwerk der Gnade Gottes notwendig. Aber Johannes war es.

Da der Täufer als Pfadfinder und Wegbereiter vorangehen mußte und auf dem Wege keine Stärkung mehr empfangen durfte, weil er alle anderen stärken sollte, rüstete ihn Gott zu Beginn seines Laufes, wie einst sein Vorbild, den Propheten Elias, vor Beginn seiner langen Wanderung zum Berge Horeb mit der wunderbar kräftigen Speise (3 Kön. 19, 7 ff.), mit einzigartigen Gnaden aus.

Von ihm sagt die Kirche an seinem Geburtsfeste preisend mit den Worten der Propheten (Jer. 1, 5): »Bevor ich dich bildete im Mutterschoß, kannte ich dich, und bevor du aus dem Mutterleibe kamest, heiligte ich dich und verordnete dich zum Propheten für die Völker.« Und Is. 49, 1 f.: »Vom Mutterleibe an hat mich der Herr berufen, vom Schoße meiner Mutter an hat er gedacht meines Namens, . . . im Schatten seiner Hand verbarg er mich und machte mich zum auserlesenen Pfeile, in seinem Köcher verwahrte er mich!« Noch mehr fast als Paulus kann Johannes von sich sagen (1 Kor. 15, 10): »Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht unwirksam gewesen.« Johannes ist ein Kind der Gnade, das Eltern geschenkt wird, denen die Natur den Ehesegen versagt hat, zu einer Zeit, da die natürlichen Bedingungen dazu längst nicht mehr vorhanden sind. Schon sein Name deutet darauf hin, denn er heißt: Gott ist gnädig, er ist und heißt Geschenk der Gnade. Diese ist der erste Grund seiner Größe, weil sie die Heiligung vor seiner Geburt bewirkt. Die Gnade führt ihn ins Leben ein, sie beschattet und beschützt den zarten Knaben, sie stärkt ihn und führt ihn in die Einsamkeit, sie rüstet ihn in seiner Wüstenschule mit hoher Tugend und Vollkommenheit aus und trägt ihn unentwegt, ohne Irr- und Abwege seinem Berufe zu.

Es konzentrieren sich aber auch bei Johannes alle seine Natur- und Geistesanlagen um seinen Beruf; die Art und Weise, wie er ihn erfüllte, macht seinen Charakter, die Vollkommenheit, mit der er ihn erfüllte, seine persönliche Größe aus.

Einzigartig schön und erhaben war der Beruf des Johannes! Wie ist dieser gekennzeichnet? Seine Sendung sagt bereits das Alte Testament voraus. Als die Stimme des Rufenden in der Wüste kündigt ihn mittelbar Isaias (40, 3), als den Engel, den Boten, der den Weg des Herrn bereiten soll, und dem dieser unmittelbar folgen werde, Malachias (3, 1) an; letzterer auch, daß er der Elias sei,

welcher der ersten Ankunft des Messias vorausgehen werde (Mal. 4, 5). Als die Zeit erfüllt ist und der Vorläufer und sein Herr in die Welt eintreten sollen, da wird ein Engel vom Himmel gesandt, der Messiasengel Gabriel. Dieser beschreibt dem greisen Priester, der des Vorläufers Vater sein soll, genau den Beruf und die Sendung des Gnadenkindes (Lk. 1, 15—17). Vom Berufe des Sohnes spricht der glückliche Vater in seinem Benedictus (Lk. 1, 76. 77): Er wird Wegbereiter sein und seinem Volke Kenntnis des Heiles und die messianischen Heilsgüter zuwenden helfen. Den Vorläufer zu heiligen, wird die seligste Jungfrau angetrieben, das Fleisch gewordene Wort zu Elisabeth zu tragen, und der erste Weg desselben gilt der Begnadigung und Heiligung seines Heroldes (Lk. 1, 39ff.). Der eine Satz, womit Lukas die Jugend des Täufers beschreibt (Lk. 1, 80), bezieht sich auf seinen Beruf: Das Kind wuchs, ward stark im Geiste und war in der Wüste bis zum Tage, da es sich zeigen sollte vor Israel. Als Signatur der Sendung des Johannes setzen auch die Evangelien vor den Bericht von der öffentlichen Tätigkeit des Johannes als Überschrift die Worte der Propheten Isaias und Malachias.

Ehe Johannes die Wüsteneinsamkeit mit dem öffentlichen Wirken vertauscht, ergeht an ihn die Offenbarung Gottes, die ihn zum Beginn seines Werkes ruft (Lk. 3, 2). Diese weist ihn auch schon auf den Zielpunkt seines Berufes, den Messias, hin, indem sie ihm bestimmte Merkmale gibt, aus denen Johannes erkennen konnte, in welcher Persönlichkeit der Messias erscheinen werde (Joh. 1, 33). Diesen zu taufen, in sein Amt einzuführen und ihn als Messias in Israel bekannt zu machen (Lk. 1, 30ff.), das war der Kulminationspunkt seiner Aufgabe und Sendung. Sobald Jesus getauft und geoffenbart und den Jüngern wie dem Volke genugsam bezeugt ist, ist der Beruf des Wegbereiters und Vorläufers erfüllt, seine Sendung zu Ende; der Heiland muß wachsen,

er muß abnehmen (Joh. 3, 30) und endlich vom Schauplatz verschwinden.

Das sind die Richtlinien, nach denen der Beruf des Täufers verläuft. Aber wie schön und erhaben ist dieser Beruf! Was wir von Johannes wissen, steht alles unter dem Gesichtspunkte: Er ist um des Heilandes willen da, er weist über sich hinaus auf ihn, ja direkt auf ihn hin, er steht im Dienste Jesu selbst dort, wo es nicht ausdrücklich hervortritt. Seiner Geburtsgeschichte kann man die Überschrift geben: Vor Jesus; seinem Auftreten, seiner Predigt- und Taufwirksamkeit: Von Jesus; ihrem Höhepunkte, der Taufe Jesu: Mit Jesus; seinen Zeugnissen: Für Jesus und: Unter Jesus; seiner Botschaft: Zu Jesus, dem Gegenzeugnisse des Herrn: In Jesus; seiner Enthauptung: Für Jesus, endlich seiner Verherrlichung: Bei Jesus.[1])

Wir können es uns nicht versagen, hierher die schönen Worte Meschlers über diesen zu setzen[2]): »Johannes ist ein Wesen, das nur für den Herrn da ist, sein Vorbote, sein Wegbereiter, sein Herold, gleichsam nur sein vorausgeworfener Schatten, der Morgenstern, welcher der Sonne der Gerechtigkeit vorausgeht. Er ist nur Stimme (Joh. 1, 23), das Wort aber, das er spricht, ist Jesus; Jesus ist die Bedeutung, der Inhalt seiner Aufgabe und seines Lebens. Wie die Sonnenblume, so kreist Johannes mit seinen Blicken und Gedanken und Worten immerwährend um Jesus. Deshalb verbindet auch die christliche Kunst die beiden immer miteinander, bald als Kinder miteinander spielend, bald als Täufer und Täufling, bald in der Majestät als Richter und Beirichter im Weltgericht. Dem strengen Bußprediger wie dem lieblichen Kinde Johannes legt sie das Lamm Gottes in die Arme.«

Diese innige Beziehung des Vorläufers zum Heilande macht die eine Seite seiner persönlichen Größe aus. Aber

---

[1]) Vgl. Dr. Kirchner, Johannes der Täufer im Dienste Jesu. »Studierstube«, Theol. u. kirchl. Monatsschrift, 5. Jahrgang, Leipzig 1907, S. 4 ff. 65 ff. 129 ff. [2]) Meschler, Das katholische Kirchenjahr, II², S. 69.

noch mehr leuchtet sie uns entgegen, wenn wir die Art und Weise betrachten, wie Johannes seinem Beruf nachkam. Darin spiegelt sich sein Charakter und seine persönliche Heiligkeit aufs herrlichste ab.

Gabriel hatte (Lk. 1, 15f.) gesagt, Johannes werde groß sein vor dem Herrn, er werde enthaltsam sein in Speise und Trank und sich durch hohe Heiligkeit auszeichnen. Johannes erfüllte diese Prophezeiung aufs genaueste. Er ist wahrhaft groß vor dem Herrn, heilig und bewundernswert! Wir brauchen nicht nochmals im einzelnen seine strenge Lebensweise, seine Abtötung und Selbstverleugnung in der Überwindung der Natur, wie er sie in dem langen Wüstenaufenthalte betätigte, durchzugehen, um uns von dieser Wahrheit zu überzeugen. Er vereinigt wahrhaft die englische Unschuld mit der strengsten Buße! Er ist das erste große Vorbild der Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit (der Evangelist gleichen Namens war auch hierin sein bester Schüler), ein Engel im Fleische. Als solchen preist ihn auch der heilige Chrysostomus[1]), wenn er sagt: »Wodurch unterscheiden sich von den Engeln Elias, Elisäus und Johannes, diese Zwillingsbrüder in der Liebe der Jungfräulichkeit? Nur von der sterblichen Natur waren sie gebunden, im übrigen waren sie in keiner Weise hinter diesen zurück, und selbst das, worin sie schwächer zu sein scheinen, gereicht ihnen zum Lobe.« Daß Chrysostomus damit den Täufer im Auge hat, beweist die sich daran anschließende Stelle, wo er sagt, daß Johannes nicht einmal menschlicher Speise bedurfte, da er sich nicht von Getreide, Wein und Öl, sondern von Heuschrecken und wildem Honig nährte. Sieh, ruft er aus, den Engel im Fleische, die Kraft der Jungfräulichkeit!

Johannes ist durch seine Bußstrenge das Muster des Ordenslebens wie überhaupt des vollkommenen Lebens geworden. Die Urheber des Mönchslebens der Anachoreten,

---

[1]) Lb. De virginitate, c. 79; M. G. XLVIII, 591ff.

sagt Hieronymus[1]), waren Paulus und Antonius, und daß ich höher hinaufsteige, der erste Anfang und Urheber derselben war Johannes der Täufer.

Diese Heiligkeit und Bußstrenge war das erste Moment, das zu einer solchen Persönlichkeit erforderlich war, wenn sie auf die Juden Eindruck machen sollte. Ein Mann, der das Volk aufrütteln und zu innerer Umkehr bewegen wollte, konnte dies nicht anders ins Werk setzen als mit Prophetenmacht. Zumal im Vorläuferamt mußte die Verbindung zwischen dem alten Prophetentum und der Erfüllung der Wirksamkeit desselben hergestellt werden. Johannes tat dies durch seine ganze Erscheinung und Lebensweise, durch Wort und Tat; er war der Propheten lebendiges Abbild. Diese waren stets die ernsten Mahner und Tadler des Volkes gewesen, die zur Buße und Einkehr aufforderten. Johannes war schon an sich, durch sein eigenes Beispiel eine wandelnde Bußpredigt. Kein Wunder, daß das Volk, von Verehrung für seine Tugend und Heiligkeit hingerissen, bald die Vermutung hegte, Johannes sei wohl der Messias selbst.

Ferner hatte Gabriel von Johannes eine großartige Buß- und Bekehrungswirksamkeit vorausgesagt und ihn einen Elias im Geiste genannt. Im Geiste und in der Kraft desselben sollte er einhergehen, dem Herrn ein wohlbereitetes Volk zu schaffen. Auch hier haben wir im einzelnen gesehen, wie Johannes durch seine Bußpredigt und Bußtaufe diese ihm gestellte Aufgabe löste. Wir hatten dabei Gelegenheit, seine gewaltige Persönlichkeit kennen zu lernen. Johannes war in der Tat der Mann, der mit starkem Arm und gewaltiger Kraft das trockene, dürre Erdreich aufrüttelte, der ins Gewissen griff, der die Herzen packte. Dazu gehört nicht weniger als die Macht einer Prophetennatur und große aktive Tugenden, und der Täufer hatte sie. An Elias, dem Vorbilde des Johannes, ist besonders sein Mut und

---

[1]) Ep. 22 ad Eustochium, n. 121; M. L. XXII, 421.

seine Tatkraft, seine Unerschrockenheit und Starkmut in Verfolgung und Entbehrung sowie seine großartige Macht über das Volk zu bewundern. Genau dasselbe trifft bei Johannes zu. Es gehörte kein geringer Mut dazu, ohne die Approbation und Gutheißung der mächtigen Priestersippe und der einflußreichen Pharisäerclique und sogar offen gegen sie aufzutreten, ja noch mehr, so direkt ihre Heuchelei und Nichtswürdigkeit ihnen ins Gesicht zu sagen. Johannes tat es, obwohl er voraussah, daß ihn darob deren grimmigster Haß treffen werde. Nicht weniger Unerschrockenheit und Starkmut war erforderlich, einem königlichen Sünder seine Freveltat vorzuhalten, wo die berufenen Hüter des Gesetzes in feiger Furcht schwiegen und sich beugten. Johannes, der Mann der Unerschrockenheit, tritt furchtlos wie ein Löwe dem Tetrarchen entgegen und sagt ihm: »Es ist dir nicht erlaubt, deines Bruders Weib zu haben.« Er sagt es, obwohl er weiß, wie gefährlich es ist, den Fuchs zu reizen und die Hyäne aufzuscheuchen, und obwohl er weiß, daß ihn dieser Schritt Leben und Freiheit kosten werde.

Bei Johannes und Elias ist ferner der einzigartige Eifer, mit dem sie ihrem Berufe obliegen, hervorzuheben. Johannes entzieht diesem keinen Augenblick seines Lebens. Ganz abgesehen von seiner frühen Absonderung von Fleisch und Blut, von seiner Vorbereitung in der Wüste, hört er von der ersten Stunde seiner Berufung bis zur letzten seines Lebens im Kerker von Machärus keinen Moment auf, in seinem Berufe als Vorläufer tätig zu sein. Er wirkt dafür auf alle mögliche Weise und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln. Diese sind die Bußpredigt und Bußtaufe, die Verkündigung des nahenden Messias vor und die Bezeugung des gekommenen und unter dem Volke stehenden Heilandes nach dessen Taufe. Die Bußpredigt paßt er der Fassungskraft seiner Zuhörer an. Er geht vom allgemeinen zum besonderen, gibt allgemeine Mahnungen und besondere Standesunterweisungen, für jeden hat er die passende Belehrung und

wirksamste Aufmunterung zum Guten. — Wie eifrig ist er im Taufen! Er spendet die Taufe im Jordan an einer Stelle, die als Verkehrszentrum jedem leicht zugänglich ist und möglichst vielen Gelegenheit bietet, sie zu empfangen.

Und wie rührend ist erst sein Eifer für die Bezeugung Jesu als des erschienenen Messias! Mit dem ersten Bußruf schon verbindet er die beseligende Ankündigung: »Das Himmelreich ist nahe!« Schon bei der ersten Predigt weist er auf den Kommenden hin und preist ihn als den Großen, Starken, den Weltenrichter, um die Herzen ihm in Furcht und Liebe zu bereiten. Niemanden läßt er ziehen, er hätte ihn nicht zuvor auf diesen aufmerksam gemacht und die Sehnsucht nach ihm wachgerufen. Wie oft gibt er, als Christus getauft ist, Zeugnis für ihn und von ihm! Das erste Mal unmittelbar nach der Himmelserscheinung bei der Taufe, wo er anbetend und in heiliger Ehrfurcht sich vor ihm neigt und ihn zum ersten Male als Messias bezeugt. Daß Jesus offenbar gemacht werde in Israel (Joh. 1, 31), und damit alle an ihn glaubten (Joh. 1, 7), das ist sein Wahlspruch nach der Taufe Jesu geworden. An diesen hält er sich sowohl vor der offiziellen Gesandtschaft des Synedriums wie im Kreise seiner Jüngerschar, vor der Volksmenge wie vor einzelnen seiner Jünger, am rauschenden Jordanfluß wie im stillen Winkel von Aenon. Wie er nur kann, mit Hand und Mund weist er auf ihn hin. Und was er nur von Gott geoffenbart erhalten, das verwendet er zu seinem Zeugnisse: Jesus ist der Größere, Stärkere, der Spender der Geistes- und Feuertaufe, der Messias Israels, der Welterlöser und Weltenrichter, Gottessohn und wahrhaft Gott! Diese Zeugnisse kleidet er in die schönsten Bilder: das wirkungsvolle vom gestrengen Tennefeger und dem mächtigen Worfler, das rührend liebliche vom erlösenden Gotteslamm und das so traute und anmutige vom Freunde des Bräutigams. Diesem seinem Zeugnisgeben, das sein Amt und Beruf ist, opfert er auch das ungestillte Verlangen seines Herzens, das ihn antriebe, das liebe Angesicht seines Herrn zu

schauen und seinen Worten wie einer seiner Schüler zu lauschen; aber er überwindet sich und weicht auch keinen Fingerbreit von seinem Wege ab, denn er hat nur Zeugnis zu geben und selbst den geringsten Schein eines gegenseitigen Einverständnisses ferne zu halten.

Und mit diesem Zeugnisgeben hört er nicht auf, bis daß seine auf Christus hinweisende und ‚auf ihn taufende' Hand in schwere Fesseln geschlagen, bis daß sein unerschrockener Mund zum Schweigen gebracht ist, bis daß seine mächtige, Herz und Gewissen aufrüttelnde Stimme im Felsenkerker von Machärus leise verklingt und erstirbt. Aber selbst da noch kann er es sich nicht versagen, seines Berufes als Zeugnisgebers zu walten; eine günstige Gelegenheit wartet er ab, dann sendet er seine Jünger, vom Heilande in deren wie in des Volkes Interesse eine offene Erklärung über seine Messiaswürde zu heischen. Diese Botschaft ist sein letztes Zeugnis, sein Testament und Vermächtnis, das aus dem Kerker heraus die Jünger und das Volk an den Messias weist. So ist wirklich Johannes von seinem ersten Worte bis zum letzten der treue Paladin seines Herrn, der mit Leib und Seele, mit Hand und Mund und Geist und Herz ihm dient, der für seinen Heiland lebt und stirbt! Welch ein heiliger, erhabener Mann ist er doch, der hl. Johannes!

Aber wir sind damit noch nicht zu Ende. Es erübrigt noch, jenes Moment zu betrachten, das wir oben ins Auge gefaßt hatten, wenn wir sagten, daß seine Tätigkeit bei all ihrer Bedeutung nur eine transitorische sein sollte. Er war der Pionier, der dem Messiaskönig die Brücke über den heiligen Fluß ins Gelobte Land des Messiasreiches schlug. Als dieser darübergeschritten, war sein Werk getan, seine Aufgabe erfüllt; der Brücke tat es nimmer not, man konnte sie abbrechen, der Brückenbauer selbst konnte vom Schauplatz verschwinden. Es ist etwas davon in jenem Worte des Heilandes angedeutet: Johannes ist der größte der Weibgeborenen im Alten Testament; aber der geringer ist im Messiasreiche, ist größer als er. Und

das Gleichnis gilt von ihm: Er war nicht das Licht, sondern nur der Leuchter, auf den man das Licht stellt, daß es um so mehr leuchte. Und wenn er schon selbst eine Zeitlang eine brennende und scheinende Leuchte war, so war er doch nicht ein beständig leuchtendes Licht, sondern nur eine Fackel, die man in dunkler Nacht anzündet und die nach der ihr bestimmten Weile wieder verlöscht und im Dunklen verglimmt.

Wer brächte es über sich, menschlich gesprochen, zuerst ein großer Prophet, ein Volksreformator im besten Sinne zu sein, dann aber plötzlich wie eine ausgeglühte Fackel ins Nichts zu versinken und dies gleichwohl freudig zu ertragen? Zuerst Tausende an seinem Munde hängen und sich unter seine Hand beugen zu sehen und bald darauf von denselben sich vernachlässigt und vergessen zu wissen? Und dies nicht nur gleichmütig hinzunehmen, sondern freudig und gern seinen Willen zu beugen, ja dabei sich noch mehr in Tugend und Heiligkeit zu üben? Dazu ist nur die vollendete Heiligkeit fähig, die in vollkommenem Gehorsam und heroischer Demut begründet ist. Beide Tugenden aber besaß im höchsten Maße Johannes, und nur er war durch seine Demut, seinen Gehorsam, seine Selbstlosigkeit und treue Hingabe an seinen Herrn imstande, diese schwere Aufgabe so glänzend zu lösen.

In diesen passiven Tugenden war Johannes schon vor seinem Auftreten fest begründet. Gehorsam und demütig wie ein Kind folgt der ernste Einsiedler dem Rufe Gottes, der ihn sein Amt antreten heißt, ebenso demütig und gehorsam folgt er den Schergen des Herodes in den Kerker, weil er darin den abberufenden Wink des Himmels sieht.

Beispiellos ist seine Demut und Selbstlosigkeit. Von Anfang an, von seinem ersten Auftreten an zeichnet sie den Täufer aus. Wie bemüht er sich, ja jeden Schein zu vermeiden, als sei er der Messias oder überhaupt etwas Großes! Auf ihn, nicht auf sich will er die Aufmerksamkeit des Volkes lenken; darum verschweigt er ängstlich

seine Berufung, die ihm gewordene Offenbarung und verkündet nur den Messias, und zwar als den Stärkeren, Größeren, Mächtigeren; sich selbst will er daneben möglichst gering erscheinen lassen. Nichts will er sein als eine rufende, sozusagen unpersönliche Stimme, die man hört, ohne den wahrzunehmen, der sie erschallen läßt. Vor allem Volk erklärt er, er sei nicht würdig, diesem Kommenden die Schuhriemen aufzulösen oder ihm die Schuhe nachzutragen, also die geringsten Sklavendienste zu leisten. In seiner tiefen Demut weigert er sich auch und findet es ganz unbegreiflich, daß er den Heiland taufen soll, und erst dessen befehlendes Wort und der Gehorsam hilft ihm, seine unergründliche Demut zu überwinden.

Sobald er nur merkt, das Volk vermute in ihm den Messias, weist er diese Meinung mit Entschiedenheit zurück, und wird nicht müde zu rufen: »Ich bin es nicht.« Laut und feierlich bekennt er vor der Gesandtschaft: »Ich bin nicht der Messias.« Mag er sonst über seine Person noch so schweigsam sein und in Demut alle seine Größe verbergen, wo es sich um die Bekämpfung dieser falschen Meinung handelt, da wird er beredt und gesprächig. Da betont er zugleich, daß sein ganzes Wirken nur dem Messias gelte und keinen bleibenden Wert habe; er taufe nur mit Wasser, der Messias aber mit dem heiligen Geiste; er sei und rede von der Erde, erdenhaft und menschlich beschränkt, jener aber als Augenzeuge vom Himmel her, der da auf alle Weise vor und über ihm sei, der Welterlöser und Gottessohn.

Tief betrübt ihn der Unverstand seiner Jünger, und offen und deutlich sagt er ihnen, es sei Gottes Fügung, daß er abnehmen müsse, während Christus wachse; er sei nicht nur nicht traurig darüber, sondern freue sich als Freund des Bräutigams, daß dieser die Braut gefunden, und daß er nun das Amt des Brautführers in die Hand des Bräutigams zurücklegen könne, da seine Freude erfüllt sei.

Und was er sagt, das tut er auch. Er zieht sich gerne zurück, an einen stillen, abgelegenen Winkel des

Landes. Aber dennoch hört er in seiner unerhörten Demut nicht auf, zu taufen, da er keinen Befehl dazu erhalten; er will auch hier noch den wenigen, die den Weg noch zu ihm finden, Wegweiser zum Heiland sein, und er macht seinen kurzsichtigen Jüngern, die natürlicherweise diesen Niedergang der Größe ihres Meisters mit bitterem Groll und mit Eifersucht gegen Jesus und dessen Jünger empfinden, ernste Vorstellungen. Unerschrocken hält er noch dem fürstlichen Ehebrecher seine Frevel vor, bis er vollständig vom Schauplatz verschwindet wie ein Meteor, das eine kurze Zeit schön und hell am Nachthimmel erstrahlt und dann in die dunkle Nacht versinkt. Demütig erträgt er die Fesseln und den Haß der rachedürstenden Feindin, und mit seinem demütigen Worte: »Er muß wachsen, ich muß abnehmen« beut er sein Haupt dem Henker dar und beugt es demütig unter das Henkerbeil, um sich so, da er seine Aufgabe zu Ende geführt, als eine reife Frucht für den Himmel pflücken zu lassen.

Das war die Aufgabe des hl. Johannes, und so erfüllte er sie. Wie groß und edel, erhaben und heilig steht doch dieser Charakter in der heiligen Geschichte da! Da wäre es kleinlich, viel weiter zu analysieren; da geziemt es sich vielmehr, bewundernd und verehrend zu ihm aufzuschauen! Er läuft seinen Weg gleich als ein Held, er kann mit Paulus sagen (2 Tim. 4, 7 f.): »Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt; im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, welche mir der Herr an jenem Tage geben wird, der gerechte Richter.«

Noch ein kurzes Wort sei gesagt über den großen Lohn des hl. Johannes. Sein treues Wirken ward schon in seinem sterblichen Leben belohnt, durch seinen Herrn und Heiland. Weil der treue Diener in seiner Selbstlosigkeit und Demut nicht zum Herrn kommen wollte, so kam dieser zu ihm, bestätigte seine Sendung und ließ sich von ihm taufen. Am Strande des Jordan erlebte der Täufer das Glück seiner Taborstunde. Die selige

Erinnerung daran mag ihm wohl auch wie später dem hl. Petrus wie eine Leuchte an den dunklen Ort des Kerkers von Machärus gefolgt sein. Noch vor seinem Tode erweist ihm der Heiland die einzigartige Auszeichnung, daß er ihm jene große Lob- und Leichenrede hält, die seine Heiligsprechung bedeutet. Welchem von den Heiligen des Alten und Neuen Testamentes ist je eine solche Ehre zuteil geworden? Nicht der hl. Josef, nicht einmal die seligste Jungfrau wurden vom Heilande in dieser Weise ausgezeichnet wie sein treuer Wegbereiter. »Der glückliche hl. Johannes,« sagt St. Hieronymus[1]), »der vor dem Tage des Gerichtes durch des Richters Stimme gelobt worden ist!«

Und darum, weil Johannes angenehm war vor Gott und ihm der ewige Lohn schon in Aussicht stand, mußte ihn noch die letzte Prüfung bewähren (Tob. 12, 13), mußte er noch als gutes Gold im Feuerofen der Trübsal erprobt werden, mußte er, scheinbar von allen verlassen und vergessen, im düsteren Burgverlies einsam seine Seele aushauchen. Aber dann strahlte sein Stern wieder hell und leuchtend auf, er wurde gerechtfertigt und gerächt. Seinem Meister ging er im Leiden und in der Verklärung voraus, ihm bleibt er auch in der Kirche Gottes immer nahe als sein Thronassistent und genießt Anteil an den Ehren, die dem Heilande und den größten Heiligen der Kirche fort und fort zuteil werden. Sein Name verklingt nimmer im Christentum, und so lange das eucharistische Opfer gefeiert werden und so lange es katholische Priester auf Erden geben wird, so lange wird sein Name mit jenem verflochten und diesen ein leuchtendes Vorbild sein, so lange wird er ihnen in seinen Tugenden und seinem apostolischen Wirken als glänzendes Beispiel voranleuchten und sie ermuntern, gleich ihm Wegbereiter, Verkündiger und Zeugnisgeber für den Heiland zu sein, um ihm ein wohlbereitetes und vollkommenes Volk zu schaffen, in dessen Herzen er gute Aufnahme finden kann.

---

[1]) S. Hier., Ep. 130 ad Demetr. (M. L. XXII, 978): Ante diem judicii, judicis voce laudatus!

Die Kirchenväter haben ihre Enkomien auf den Täufer in der Regel mit einer Anrufung des Heiligen geschlossen. Wenn wir an den Schluß unserer bescheidenen Darstellung ein herzliches Deo gratias setzen, daß wir »die vorgeschrieb'ne Bahn mit verziehnem Straucheln durchwandelt« (Klopstock), so wollen wir damit das Wort des hl. Theophanes verbinden[1]): »Βαπτίστα Χριστοῦ, τοὺς ἐπαίνους μου δέχου; Täufer Christi, nimm an meinen Lobpreis!« Und nach dem Beispiele der großen Lobredner des Täufers möge als Peroratio eine Übersetzung jenes lateinischen Gebetes hier Platz finden, das den Kartäusermönch Ludolf den Sachsen († zirka 1330) zum Verfasser hat[2]):

»Johannes, sel'ger Bote Christi du,
Herold des Richters, Freund des Bräutigams,
Des Gotteswortes Stimme, die du einst
Verdientest, der Erlösung frohe Botschaft
Zu künden: Lass' durch deine heil'gen Bitten
Bei Christus, unserm Herrn, mich Gnade finden,
Daß ich, von Sünden rein und tugendvoll,
Nach deinem Wort des Heilands Wege eben
Und seine Steige mache zu geraden,
Auf daß ich einstens in dem Weltgerichte,
Wenn seiner Kirche Tenne er wird fegen
Und sondern wird vom Weizen streng die Spreu,
Als Weizenkörnlein mög' erfunden werden,
Und unter seiner Auserwählten Zahl
Des Himmels lichte Hallen möge schauen!
Amen.«

---

[1]) Vgl. Acta S. S. Junii, t. IV, p. 710, Canon in Synaxim Baptistae.

[2]) In seiner Vita Jesu Christi ad IV. Evang. concinnata. H. J. Coleridge, The ministry of St. John Baptiste, London 1876, p. VII.

Autorenverzeichnis.

Griechische Wörter.

Namen- und Sachregister.

B.

C.

D.

F.

I und J.

K.

L.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

U.

V.





Text über [illegible] 322
[illegible] Stellen [illegible]




UNIV. OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

